Domenico Antonio Cardone

I FILOSOFI CALABRESI

nella storia della filosofia

SECONDA EDIZIONE
CON APPENDICE SUI SOCIOLOGI
E GLI PSICOLOGI

PALMI
ALESS. GENOVESI & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1929

Prefazione alla 2ª Edizione

Mi sono determinato alla pubblicazione di questo rifacimento per il prevalente bisogno di colmare alcune lacune, quelle per me più essenziali, e di correggere degli errori, che si possono riscontrare nella 1ª edizione, lacune ed errori determinati: le prime dalla difficoltà di raccogliere le notizie biografiche e il materiale..... librario, per chi lavora in paesi, come il mio, lontani da grandi centri di cultura, i secondi dalla mia incompleta cultura filosofica, che anzi, al tempo della prima edizione, era appena in formazione.

Non che adesso le difficoltà siano diminuite e la mia cultura sia diventata completa e definitiva, tutt' altro.....: ma il paziente lungo lavoro di ricerche e la benevola simpatia di illustri maestri e scrittori mi hanno reso padrone di testi che prima non avevo potuto consultare e la maturazione sempre più progressiva della mia cultura ed esperienza filosofica mi ha fatto vedere con altra mente alcuni problemi prima trascurati o adombrati in posizioni false.

È inutile avvertire, quindi, che l' indole di questa 2ª ed. supera gli intenti meramente espositivi e propagandistici della 1ª edizione, per attingere le aspirazioni di una ricostruzione critica.

Così penso che l' esigenza manifestatami da alcuni egregi scrittori calabresi, quale il Parpagliolo, il Palopoli, il

Ferrari, circa la necessità di far conoscere la nostra Calabria agli Italiani, la Calabria, cioè, nelle sue manifestazioni di pensiero e di civiltà, sia compiutamente, almeno per quanto riguarda il campo filosofico (e quello finitimo della psicologia e della sociologia, che fu oggetto di indagine solo in questa 2ª edizione), esaudita, più, forse, che non lo sia stata con la 1ª edizione la quale, pure, devo dirlo, ha avuto maggiori richieste e diffusione nel resto d'Italia anzichè nella Calabria. Quello, però, che da altri si aspettava (cfr. La Palestra del Diritto, *Nov.-Dic. 1926), che cioè i miei « Filosofi Calabresi » si trasformino in « Filosofia calabrese », non credo nemmeno in questa edizione abbia avuto la sua attuazione. È noto quanto sia già arduo parlare di una filosofia nazionale, il che avviene per la filosofia italiana, come per tutte le altre. Si suol dire comunemente, ad es., che la filosofia anglo-americana sia utilitarista e pragmatista, ma, a parte le venature idealistiche dello stesso pragmatismo, si dimentica, così dicendo, il pensiero del Berkeley, del Bradley, del Green, del Royce. Per la filosofia tedesca si può dire che sia* prevalentemente *idealistica, ma è necessaria la segnatura relativistica della* prevalenza *poichè, accanto a Fichte ed Hegel, v'è pure la filosofia dell'Hartmann, dello Schuppe, del Lotze, del Mach ed è da notare che tra gli stessi idealisti Kant, ad es., che inizia anzi l'idealismo moderno, manifesta una tendenza fortemente critica. Così si può dire della filosofia italiana: S. Tommaso, Gioberti, Spaventa, Gentile, hanno accanto a loro, anzitutto, la corrente cospicua dei positivisti la quale si distingue notevolmente dal positivismo francese ed inglese, mentre, tranne S. Tommaso, Campanella, Vico, l'idealismo italiano è in prevalenza d'importazione o di ispirazione tedesca e poi ci sono nella stessa corrente idealistica dei pensatori di una così salda costruzione realistica (Campanella, Bruno, Vico, Galluppi, Rosmini ed altri, per non parlare degli scrittori di filosofia politica) che si distinguono dagli altri. Essi si può dire costituiscano l'originalità del pensiero italiano: tra questi il più gran numero è dato dai filosofi calabresi, i quali così, come si vedrà anche dalla*

considerazione totale di essi, si mantengono nella linea più caratteristicamente italiana.

Ma, in ogni modo, non è da estendere troppo tali generalizzazioni e distinzioni per non cadere nell' arbitrario.

Come pure i parallelismi, i contrasti e le prevalenze sono sempre da intendere non avulsi dall'eterno processo dialettico dello spirito, che è perenne sviluppo.

***

Circa il problema della scarsezza di manifestazioni artistiche in Calabria, « Brutium » mi contestava che alla formazione della personalità dell' artista concorrono elementi sussidiari, anche al di là dell' opera della natura e che quella che sembra mancanza di artisti potrebbe essere mancanza di notorietà dei nostri artisti.

D' accordo che alla formazione delle personalità degli artisti concorrono altri elementi oltre quelli scaturenti dalla natura, ma è indubitato che, immersi in una natura che ci riempie tutti di sè, il processo di astrazione *necessario per lo idealizzamento della natura e la creazione quindi dell'opera d'arte è sommamente impedito.*

Non è dubbio, poi, che anche le condizioni di ambiente sociale influiscano grandemente, se non altro come elemento occasionale, *alla rivelazione della personalità artistica. Un artista inglese, il pittore E. Cosomati, leggendo la prefazione alla prima edizione di questo libro scriveva che vi devono essere anche ragioni di indole etnica e storica a spiegare la scarsezza di artisti in Calabria. I Calabresi, invero, come coloni dell'antica Grecia avrebbero dovuto ereditare non solo la tendenza a filosofare ma anche lo squisito senso artistico che creò nell' Ellade una letteratura meravigliosa e una architettura dalla ricca varietà di stili.*

Se monumenti d' arte invece hanno i Calabresi (specialmente in qualche Chiesa) essi sono di diretta origine grecobizantina ; i basiliani importarono in Calabria (specie al

tempo delle persecuzioni iconoclastiche) riti e monumenti fino al XIII o XIV secolo. Forse un filone ereditario dello spirito ellenico classico e popolare, non intinto di alessandrinismo, si può trovare, come si trovava a Bisanzio, la cui civiltà dell'ellenismo aveva pur ereditato la degenerazione aulica di Alessandria, negli strati più infimi del popolo; se la Calabria, infatti, ha una letteratura essa non sgorga che dall' anima popolare, se ha un' arte plastica di una certa originalità essa non è che l' arte primitiva dei nostri figuli e dei nostri fabbri.....: Monza insegni!

Oggi che la Calabria và sempre più comunicando con il resto d' Italia, un risveglio d' arte, una messe di tentativi tutt' altro che trascurabili vi sono senza dubbio, ma ancora l' eccellenza nell' arte pari a quella che si ebbe in filosofia (e questa era la mia considerazione) non c' è.

Il segreto, in fondo, di questo fenomeno noi crediamo possa trovarsi, più che in ragioni etniche, in cause storiche e naturali.

Storiche perchè la Calabria, come dicevamo, fino a qualche tempo è rimasta quasi completamente isolata dal resto d' Italia: tranne alcune città che mandavano..... in continente e ricevevano da questo studiosi, il resto viveva una vita chiusa e stagnante; i riflessi della cultura e della civiltà mondiale arrivavano smorti e in ritardo; e poi la Calabria non è stata mai recentemente la sede di civiltà autoctona o anche la sede secondaria di un popolo importatore di una civiltà propria, come pure fu la Sicilia; ora ognuno sà quanto l' ambiente sociale giovi al progresso dell' espressione o, anche, alla possibilità di manifestazione di un artista: se Giulio II non avesse sollevato nel '500 in Roma quell'entusiasmo e quel fervore di costruzioni e di creazioni che vi ha sollevato, chiamandovi gl' ingegni più eletti d' Italia, forse Michelangelo non avrebbe avuto modo *di realizzare quella sua vasta e drammatica visione della storia umana che si squaderna nella vòlta e nella parete della cappella Sistina e Raffaello forse non ci avrebbe dato i tipi allegorici di bellezza che dominano nella Stanza della Segnatura.*

Naturali perchè, a mio avviso, qualità negativa per la grande opera d'arte è la tempra mentale dei Calabresi. Essi hanno un temperamento in prevalenza scettico, misoneista, statico, ipercritico: essi sono, dal popolano al professore, degli impenitenti ironisti e l'ironia spesso è il sale scettico della vita; dopo che il contadino calabrese per un'ora ha dato mostra di essere stato completamente convinto dal vostro dotto ragionare, conclude questa ora di vostra fatica dialettica con una parabola, *un aforisma, una considerazione arguta o ironica che con il taglio sibillino della frase breve critica tutta la vostra luminosa dottrina annientandola. È così che nei nostri artisti, quei pochi che van manifestandosi, il senso critico, filosofico, brucia continuamente la fantasia: esempio che mi gorgoglia spontaneo nella mente, Michele Guerrisi, più filosofo, per me, che artista e la cui* estetica *è appunto, come riforma del crocianesimo, un'esaltazione dell'attività critica dell'artista immanente nell'attività creativa. È questa tempra critica della mentalità calabrese che nei filosofi, poi, si riflette in posizioni raramente trascendentalistiche o assolute. La costruzione concettuale filosofica dei Greci gravitava, secondo il Simmel, verso l'essere, verso il contrasto tra la necessità di una integrazione e la verità profonda dell'apparenza mutevole della vita, sempre diversa e sempre minacciata da continui travolgimenti, per cui il loro pensiero si appoggia prevalentemente al sostanziale, all'essere, a ciò che è, in un certo senso, stabile: questa caratteristica i Calabresi hanno assimilata (se si vuol credere alla teoria ereditaria o alla persistente influenza spirituale) o, per meglio dire, hanno in comune (se ci si vuol tenere, meno positivisticamente, lontani dalla teoria ereditaria, specie dopo il flusso delle lunghe epoche succedutesi) con i Greci antichi. Anch'essi credono più al* senso *che alla* fantasia; *perciò forse, essi, come i Greci, che pur arrivarono all'altezza speculativa di Platone e di Aristotele (il quale ultimo, pur criticando la trascendenza platonica instaurò un'altra trascendenza ricollocando il pensiero nell'oggetto), non seppero o non vollero mai comprendere appieno, anche dopo la rivoluzione kantiana*

ed hegeliana, tutto il valore del soggetto nella costruzione *della realtà.*

***

Un' altra avvertenza ho da dare. Io non pretendo, come pretendevano i giobertiani, che Pitagora sia il fondatore di una schietta tradizione italica, e quindi non è a pensare che per questo preconcetto io l' abbia incluso, assieme a Parmenide, tra i filosofi calabresi.

Questa inclusione avevo fatta nella prima edizione direi quasi ingenuamente, in quanto Pitagora, la cui filosofia, secondo alcuni, ha origini orientali, pur aveva fondato la sua scuola nell' antico Bruzio e Filolao, divulgatore della dottrina, era bruzio; e in quanto Parmenide, pur non avendo fondato la sua scuola proprio nel Bruzio, era stato, nella storia della filosofia, il primo teorizzatore dell' essere, *di quella intuizione, cioè, originaria che è il presupposto di ogni naturalismo e di ogni realismo, incluso quello dei filosofi calabresi come dirò nella conclusione. Ora, con maggior maturazione, in questa edizione non ho creduto omettere questi due pensatori appunto per le considerazioni su fatte, senza, perciò, alcuna pretesa di originalità regionalistica.*

Quel tanto di nazionalismo e di regionalismo che è compatibile in filosofia l' ho esposto nelle mie conclusioni, sulle orme dello Spaventa.

Palmi, 14 Settembre 1928.

Prefazione alla 1ª Edizione

Questo mio piccolo libro pretende soltanto di avere scopo divulgatorio: non che filosofi come il Telesio o il Galluppi abbiano bisogno di essere conosciuti *nel mondo, ma perchè tra tanto sopore filosofico in Calabria, oggi, si senta parlare, da un calabrese, di quelli che sono i nostri uomini più rappresentativi.*

Mi sono tante volte domandato perchè dinanzi i nostri tramonti ove conflagrano isole azzurre, scintille di Oceano, globi di nuvole multicolori, perchè dinanzi le nostre aurore che sono seminagioni di rose lanciate dai culmini d' oro delle montagne nevose o azzurre, perchè dinanzi ai panorami sereni delle pianure o a quelli aspri e violenti delle vallate e delle selve non si esalti il genio della stirpe ad esprimere nella carta o sulla tela una rappresentazione artistica da stupire il mondo....: certo che non la Calabria ha generato i migliori artisti d' Italia! E ho pensato che forse è vero essere l' arte una forma di conoscenza intuitiva, per cui più squallido ed assente è l' oggetto — occasione della rappresentazione artistica, più smagliante e vigorosa è l' espressione spirituale, più viva e presente è la torma *vista, sognata, creata dall' artista.*

Noi non possiamo essere grandi artisti, forse, perchè assorbiti nella panica visione della Natura che tutte le bellezze ci svolge dinanzi e in esse ci culla e nel loro caleidoscopio ci abbacina togliendoci la possibilità di sognare una natura secondo noi, *perchè essa ci è sempre presente, riem-*

pie di sè tutti i momenti della vita, tutti gli angoli delle strade, tutte le ore dell' esistenza. Essa con questa sua presenza palpitante, direi quasi carnale, non può farci che pensare: questa sua materialità operante, sensibile, terribilmente viva non può che destarci la preoccupazione della conoscenza, non può che costringerci a contemplarla e quindi a meditare su di essa: ecco perchè noi siamo essenzialmente filosofi *e specialmente naturalisti, ecco perchè ho detto che i nostri filosofi sono i nostri* uomini rappresentativi!

Ma questa nostra attitudine *filosofica, proprio in questo secolo di fermento sociale e spirituale in cui nuovi ordini di vita si delineano e nuovi sistemi di immanenza trionfano, sia pure come indici e speranze di future più salde, complete, positive sistemazioni, non si manifesta come espressione concreta; oggi noi, proprio oggi e proprio noi, pare non conoscessimo nemmeno che esiste una cultura filosofica in Italia, viva e fiorente, e come fiorente, e che in questa cultura hanno un posto cospicuo, come appartenenti a quella storia filosofica che è il presupposto degli odierni indirizzi, dei pensatori nostri!*

Ebbene, ecco perchè il mio libro ha un intento propagandistico: specie per la Calabria...., è doloroso dirlo, specie per la Calabria! Lo scopo di quest'opera è, dunque, lo stesso di quello che mi spinse a creare, due anni or sono, una Rivista, *ove nella cultura generale davo largo spazio alla cultura filosofica che, allora senza consapevolezza piena della nostra tradizione, sempre ho creduto essere la manifestazione specifica ed essenziale della cultura contemporanea. La* Rivista, *come non mi aspettavo, ha avuto più consensi fuori di Calabria che in Calabria, ma non per ciò mi sono scoraggiato e anzi, non solo ho accentuato il carattere filosofico della pubblicazione, quanto anche, come si vede, ho tentato con maggiore ampiezza, con questo libro, l' opera di divulgazione di quella cultura cui così largamente hanno contribuito i* filosofi calabresi.

Palmi, 23 Ottobre 1925.

Le Scuole della Magna Grecia

§ 1. Introduzione

Le due scuole di filosofia della Magna Grecia, fiorite nel VI secolo a. C., svolgono i più originali motivi di quel naturalismo filosofico che contraddistingue la filosofia greca presocratica e che solo con Anassagora venne in certo modo superato.

Di queste due scuole, Pitagorica ed Eleatica, che con la scuola Jonica costituiscono le tre più antiche scuole filosofiche della Grecia e quelle scuole appunto che si proposero per prime una spiegazione scientifica del mondo, solo la Pitagorica si sviluppò in terra di Calabria, chè la Eleatica, fondata da Senofane, jonio da Colofone stabilitosi in Elea, appartiene propriamente alla Campanía (1): Elea, infatti, era una colonia jonica, posta sulla costa tirrena della Lucania, propriamente nella penisola del Cilento oggi compreso nella provincia di Salerno; Parmenide e Zenone erano pure di Elea, mentre Melisso era di Samo. La scuola pitagorica, sorta per opera di Pitagora di Samo nel 532 a. C., irradiò i suoi insegnamenti da Crotone e fu un bruzio, Filolao, che assieme a Liside ne fecero conoscere le dottrine nella Grecia centrale, quando, fuggiaschi dall' Italia per l' incendio della scuola (440-430 a. C.) e per le feroci persecuzioni politiche, ambedue si stabilirono in Tebe.

---

(1) Noi ne parliamo per quanto dicemmo nella Prefazione a questa 2ª ediz.

Pitagora e Senofane, jonici ambedue, svolgono nell' Italia meridionale quelle incerte indagini sulla materia di cui è formato il mondo e sul modo come questo mondo è sorto, che per primo Talete di Mileto aveva fatto in Grecia, seguito poi da Anassimandro ed Anassimene e da gli altri posteriori seguaci della scuola jonica: ma a queste prime ricerche Pitagora e Senofane dànno, ciascuno per suo conto, un indirizzo così personale ed indipendente che da essi sorgono appunto due scuole diverse.

LA SCUOLA PITAGORICA

§. 2. Pitagora

Per le notizie sulla vita di Pitagora molti sono i biografi greci da cui si può attingere, ma l'autorità della scelta già fatta dallo Zeller ci dispensa da ogni discussione.

La famiglia di Pitagora discendeva da pelasgi tirrenici emigrati da Fliunte in Samo ove nacque il filosofo.

Tale nascita da Apollodoro vien posta nel 571. Molte notizie sui pretesi viaggi di Pitagora nell' Oriente e in Egitto non sono che supposizioni. Pare abbia avuto per maestri Ferecide ed Anassimandro. Pare anche che non potendo esplicare a Samo la sua attività filosofica, per il dispotismo di Policrate, nel 532 venne nell' Italia meridionale e a Crotone fondò una setta che ebbe subito seguaci tra i Greci d' Italia e di Sicilia. L' azione pitagorica in Italia è stata circonfusa, in seguito, di leggende smaglianti, sì che Egli fu creduto profeta e taumaturgo, bello, sapiente e fascinatore: la sua scuola fu ritenuta una comunità di iniziati, viventi sotto le regole di una rigorosa disciplina ascetica, cultori di inviolabili pratiche esoteriche; gli adepti avreb-

bero dovuto prima passare per quattro gradi di iniziazione: la preparazione, la purificazione, la perfezione e l' epifania; Pitagora avrebbe anche, a 60 anni, sposato una sua iniziata, Teano, di suprema bellezza, da cui avrebbe avuto dei figli, di cui Telauge sarebbe stato maestro di Empedocle (1)......

Certo che, anche al lume dei dati storici, la setta pitagorica appare come celebratrice di misteri; la purezza di vita degli iniziati pare, però, non richiedesse troppe e gravi astinenze (2): certo che il dogma e il culto religioso ebbero da Pitagora un rigoroso indirizzo etico e, allo scopo di ottenere una perfetta sanità di corpo e di spirito, un grande impulso ebbero, pure, la ginnastica, la musica, la medicina e la scienza matematica, alla cui attività, anche senza che ci fosse un vero e proprio segreto di scuola, difficilmente poteva partecipare chiunque non fosse membro della setta.

In politica i pitagorici, conformemente al contenuto etico della loro dottrina, erano sostenitori dell' indirizzo dorico-aristocratico, basato sulla rigida subordinazione del singolo al tutto, e con tali principî influirono per lungo tempo sul reggimento di molte grandi città greche. Ma questa posizione politica dei pitagorici determinò ben presto una reazione democratica che costrinse Pitagora a trasferirsi in Metaponto [Porfirio — *Fil. ist* (3)] dove morì nel 497. Successero delle lotte terribili tra i Pitagorici ed i loro avversari ma, verso il 440, l' incendio del luogo di riunione dei Pitagorici (4) fu l' inizio di una terribile persecuzione che si estese a tutta l' Italia meridionale, e nella quale perirono quasi tutti i Pita-

(1) E ciò in relazione, forse, al fatto che Empedocle nella sua teologia mistica si ricollega alle dottrine orfico-pitagoriche.

(2) Cfr. invece quanto ne dice S. Tommaso nel *De regimine principum*, Lib. IV, Cap. XXI.

(3) Di questa « filósofos istoria » ci è rimasta solo la *Vita di Pitagora*.

(4) Secondo Diogene Laerzio, questo luogo era la casa di Milone, e in quell' incendio stesso sarebbe perito Pitagora. Nella guerra tra Sibari e Cotrone, Milone, capo dei Crotoniati, aveva fatto distruggere Sibari.

gorici. Tra i pochi fuggiaschi furono Archippo, Liside e Filolao che diffusero il pitagoreismo nella Grecia centrale. Dopo molti anni, forse all' inizio del IV sec., i Pitagorici poterono tornare in Italia, forse a condizione di non più occuparsi di politica: certo che in Taranto, in quell'epoca, fiorirono Clinia ed Archita, il quale ultimo era a capo di una forte comunità.

Dopo quest' epoca la filosofia pitagorica non ebbe più alcuna importanza, fors' anche perchè nell' antica Accademia si era unita al platonismo dominante; i misteri pitagorici invece si diffusero maggiormente (1).

§ 3. **Filolao.**

Filolao fu il più insigne filosofo pitagorico e, forse, il primo filosofo nato nella terra che ora è chiamata Calabria. Egli infatti nacque a Crotone (secondo alcuni a Taranto) nel V sec. a. C., fu quindi contemporaneo di Socrate. Della sua vita non abbiamo molte notizie, tranne quelle, già da noi dette, che si riferiscono alla sua fuga da Crotone per cui poi si stabilì in Tebe: pare che ebbe per scolaro Eurito, il quale a sua volta ebbe pure molti discepoli. I suoi *frammenti* ci permettono di ricostruire in gran parte la dottrina di Pitagora; in vero si è molto discusso sulla loro autenticità e fra le teorie estreme se ne è formata una intermedia, ormai prevalente, la quale afferma che quanto viene attribuito a Filolao sia un rifacimento posteriore dell' originale, interpolato di dottrine platoniche, aristoteliche e stoiche; lo Zeller ha sostenuto l' ipotesi che i Fr. 21 e 22, derivanti dal libro *perí psuchês*, siano davvero interpolati, mentre gli altri siano autentici; certo che, comunque, sceverando dal

(1) Schopenhauer ritiene che la dottrina di Pitagora più che frutto del suo pensiero, sia frutto del suo sapere attinto a molteplici fonti. (Cfr. *Frammenti di Storia della Filosofia*, ed. Athena, pag. 24).

materiale dei *frammenti* gli elementi di indubbia interpolazione si possono benissimo ricavare le schiette fonti pitagoriche, specie poi mettendo questi risultati al confronto con le notizie che si possono ricavare da altri autori.

§ 4. La Dottrina dei numeri.

L' evoluzione è la legge della vita
Il numero è la legge dell' universo
L' unità è la legge di Dio.

La visione del mondo e della vita che ebbero i pitagorici è tutta pervasa dal senso cosmico dell' Armonia.

Cosmo, la parola è usata da loro per la prima volta, vuol dire appunto ordine ed armonia dovuti al *Numero* che, secondo Filolao, regola l' Universo. E il numero e i rapporti numerici distruggono la menzogna, rivelano la giustizia, regolano l' evoluzione dell' anima. Ma il numero è anche la essenza delle cose: di fronte alle forme dell' esperienza che cambiano, i numeri hanno il carattere dell' essere permanente, sono di una validità eterna, immutabile, immobile persino. I numeri sono pari e dispari: i pari non pongono nessun limite alla divisione per due, i dispari si, per cui i primi sono illimitati, i secondi limitati, da ciò si conclude che il limite e l' illimitato sono le parti costitutive fondamentali dei numeri e del Cosmo, le *prágmata ex ôn sunésta o kósmos* di Filolao. Il limitato e l' illimitato rappresentarono pure l'opposizione di perfetto ed imperfetto, di bene e male, e più tardi l'opposizione si estese a tutte le cose, tanto che fu fatto un elenco di dieci opposti principi fondamentali: 1° Dispari e Pari. 2° Limitato ed Illimitato. 3° Buono e Cattivo. 4° Uno e Molteplice. 5° Destro e Sinistro. 6° Maschio e Femmina. 7° Stasi e Movimento. 8° Diritto e Curvo. 9° Luce e Tenebra. 10° Quadrato e Rettangolo. Principio, poi, unificatore degli opposti era considerata l'armonia: « unità del molteplice e concordanza del contrad-

dittorio ». E poichè tutto è numero, tutto è anche sintesi, armonia. Una metodica elaborazione della dottrina dei numeri si ebbe ordinando le varie classi delle cose secondo numeri e spiegando con numeri anche le qualità; schema fondamentale fu la decade, ognuno dei primi dieci numeri ha però una propria potenza e uno speciale significato e dopo il dieci, numero perfetto, vi è il dieci potenziale, la Tetraktys. Filolao ha dato le relazioni dell' altezza e dell' armonia dei suoni determinandole non ancora secondo il numero delle vibrazioni, ma secondo la lunghezza delle corde (ottava, terza, quarta). Dai numeri vennero derivate le forme dello spazio: dal due la linea, dal tre la superficie piana, dal quattro il solido etc.... Filolao fa dipendere la diversità e la natura degli elementi dalla forma dei loro atomi, assegnando il tetraedro al fuoco, l'ottaedro all'aria, l' icosaedro all' acqua, il cubo alla terra etc. Per i Pitagorici il mondo era sorto dall' Uno, dal fuoco centrale, che aveva attratto e condensato in limite le parti più prossime dell' Illimitato.

Il fuoco è dunque il centro e l' unità del mondo: intorno a questo fuoco centrale si muovono la terra e gli astri: pare che da questo movimento della terra si fosse tratta la spiegazione, dallo stesso Filolao (che perciò si è detto abbia per primo intuito il sistema eliocentrico), dello apparente variare diurno del cielo; Copernico afferma che l' idea della rotazione della Terra intorno al suo asse gli sorse leggendo in Cicerone che un tale Iceta siracusano aveva parlato del moto diurno della Terra, ed è certo che Iceta aveva subìto l' influsso del pitagoreismo.

I Neopitagorici che fusero ad elementi del vecchio pitagoreismo teorie platoniche, senocratiche, peripatetiche e stoiche, nei loro scritti e con pretesi scritti pitagorici (1)

(1) Tra cui i celebri *Versi aurei* (cfr. per la bibliografia pseudo-pitagorica la Prefazione del Pesenti all' antologia pubblicata dal Carabba: Ps. Pitagora, *I versi aurei, i simboli, le lettere*, Lanciano 1928, pag. 7-21).

attribuirono alla vecchia scuola pitagorica dottrine ed idee che questa è dubbio se abbia sostenuto: tra le quali l'idea che l'universo sia un essere vivo, animato da una grande anima e penetrato da una grande intelligenza. Infatti, secondo una dottrina neopitagorica, il cielo non è che una forma passeggera dell'anima del mondo, della grande Maia, che concentra la materia sparsa negli spazi infiniti e poi la dissolve seminandola nel Cosmo.

Ogni magma solare possiede una piccola parte di questa anima universale. Le potenze, le specie e le anime umane discendono direttamente da un ordine spirituale immutabile e superiore, Dio, il Padre, che a sua volta rappresenta una evoluzione materiale anteriore, perchè l'evoluzione materiale rappresenta la manifestazione di Dio nella materia per virtù dell' anima del mondo che la trasforma; questa evoluzione materiale anteriore è un sistema solare estinto: tali idee si collegano o derivano del tutto, forse, da quella schiettamente pitagorica, riferitaci da Aristotele, che considerava come anima il pulviscolo dei raggi solari o anche ciò che li muove; è certo, ad ogni modo, a stare ad una sentenza pitagorica, tramandata da S. Clemente Alessandrino (1), che la dottrina pitagorica fosse decisamente panteistica; la sentenza suona così: « Dio è unico, ma Egli non è fuori dell' universo, bensì in questo stesso, tutto in tutto il mondo, come colui che presiede ad ogni creazione, come unità di tutte le cose; esistente in eterno ed artefice di tutte le proprie potenze ed opere, luce nel cielo e padre di tutti, intelletto ed anima per l' intiero orbe del mondo, principio motore di ogni cosa!.... ».

E il problema dell' anima dunque? Eccolo discendere logicamente dalla cosmogonìa fisica. I Pitagorici si son posti

---

(1) S. Clemente Alessandrino, *Opera*, Tomo I, pag. 118 (in *Sanctorum Patrum Opera polemica*, Vol. IV, Wirceburgi, 1778): cfr. Schopenhauer, *op. cit.*, pag. 23.

essi tra i primi (1), forse, questo prolema che è il grande, assillante mistero in eterno fluttuante su questo globo che nuota nell' immenso spazio, sui *nostri* continenti emersi dai mari per sparire di nuovo, sui popoli che muoiono e sulle civiltà che crollano? La dottrina della trasmigrazione delle anime pare fosse nota ai Greci molto prima di Pitagora e pare connessa con i misteri orfici (2), certo che questa concezione è una confortante proiezione religiosa del mistero della vita limitata e breve nei regni luminosi della speranza e dell' eternità!

« Come s' agitano nell' immenso universo, come turbinano e si ricercano queste anime innumerevoli, che sgorgano dalla grande anima del mondo! Esse cadono di pianeta in pianeta, e piangono nell' abisso la patria dimenticata.... Oh, grande spirito, divino liberatore, riprendi le tue figlie nel tuo seno di luce » così canta un frammento orfico. Cos' è l' anima umana pei Pitagorici? una monade immortale che per colpe precedenti è relegata nel corpo come in un carcere o in una tomba, la cui nascita misteriosa risale alle origini della materia organizzata, ma il cui possibile avvenire, dopo un lungo processo di purificazione, dopo un lungo ciclo di rinascite, si apre negli splendori inesplorabili di una vita spirituale incorporea. Dove incomincia la monade? in quale momento della sua lunga esistenza cosmica l' anima elementare è diventata l' anima umana? Mistero, cui i Pitagorici non tentarono nemmeno di dare una spiegazione; solo i neopitagorici più tardi ne abbozzarono una sulla falsariga del platonismo. Ma ancora oggi l' accorato interrogativo ha la tragica risonanza pascoliana!

I Pitagorici hanno avuto anche la preoccupazione gno-

(1) Così comunemente si crede!

(2) Nell' Orfismo però è accentuata l' opposizione tra l' anima e la natura; circa le relazioni tra l' Orfismo e il Pitagorismo cfr., fra l' altro, A. TILGHER, *La visione greca della vita*, Roma 1926, pag. 144 e segg.

seologica e metafisica insieme dell' *unità*: Filolao di fronte alla serie dualistica dei numeri pari e dei dispari sente il bisogno di trovare la nota armonica di questi due elementi e ci dà così l' immanenza in essi delle *monás*, che è l' *arké* in cui tutto è racchiuso e da cui il numero trae la sua origine. Ma la vera negazione della pluralità verrà dagli Eleati, poichè ancora i Pitagorici non hanno dato agli elementi contrastanti valore assoluto di opposizione tra essi di fronte all' uno (1).

*
* *

Al dogma della trasmisgrazione delle anime si ricollegano i precetti etici dei Pitagorici. La Etica dei Pitagorici, però, non ha alcun fondamento scientifico: tutta la precettistica, di cui ci rimangono raccolte (celebre quella che contiene i *versi aurei)*, è puramente empirica: regolatrice di pratiche ascetiche, diretta a raffrenare le passioni. I principi etici, in fondo, consistono nella venerazione per gli Dei, per i genitori, per l' autorità, per le leggi, nell'amore di patria, nella fedeltà verso gli amici, nell' autoanalisi [da cui discende il principio di autorità (2)], nella moderazione e purezza di vita. Un tentativo di applicare la dottrina dei numeri all' etica è rappresentato dalla tesi che la giustizia sia un numero moltiplicato per se stesso, poichè rende pari per

---

(1) Per la preoccupazione dell'unità nel pitagoreismo cfr. G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, Firenze 1925, pag. 87.

Per la influenza della scuola pitagorica sulla eleatica, cfr. DAURIAC, *Les origines logiques de la doctrine de Parmenide* (Revue Philosophique, 1883, vol. 15, pag. 535.)

(2) Alcuni *versi aurei*, attribuiti a Liside, dicono:

Vedrai che i mali onde s' affligge l' uomo
son frutto di sua scelta e l' infelice
cerca lungi quel ben, che in sè nasconde....

Poichè, in fine, l' anima conserva nelle *sue* profondità occulte tutte le esperienze che essa accumula nelle sue diverse vite!

pari (1). In conclusione, si può dire che l'etica dei Pitagorici non ha avuto altro che una portata empirica.

Le dottrine pitagoriche ebbero influenza immediata sulle ricerche del medico Alcmeone di Crotone (V sec.), il quale precedette, con i suoi studi di anatomia applicata alla medicina, Ippocrate e i filosofi posteriori, studiò per primo le sensazioni e riconobbe nel cervello l'organo centrale della attività percettiva ed intellettiva. Egli ricorda la dottrina pitagorica quando osserva che la vita umana oscilla tra due opposti, per cui è compito del medico mantenere in armonia le parti costitutive del corpo.

LA SCUOLA ELEATICA

§ 5. Senofane.

Nacque a Colofone nell'Asia Minore verso il 580 a. C.

Dopo aver girovagato come rapsodo, declamando i suoi versi, per l'Ellade, per la Sicilia e per la Magna Grecia, si stabilì, in fine, in Elea, colonia dei Focesi, ove fondò la scuola. Morì a tarda età, secondo alcuni a Colofone, secondo altri ad Elea. Di lui ci restano frammenti di un poema di argomento filosofico intitolato *perí tês physeos*, oltre le notizie dateci da Aristotele e da Teofrasto.

Egli criticò e combattè aspramente la religione greca: l'antropomorfismo e il politeismo; « Omero ed Esiodo, dice in due suoi frammenti, hanno attribuito agli Dei tutto quello che fra gli uomini è riconosciuto come infame e di-

(1) La filosofia di Pitagora è la prima che si occupi del principio del diritto. La giustizia, in fondo, secondo il nostro filosofo, consiste nel trattar ugualmente tutti gli uomini così in bene come in male secondo i loro meriti: l'uguaglianza quindi sarebbe il principio del diritto. Vedi E. Arhens, *Corso di diritto naturale*, traduz. De Castro, Napoli 1860, vol. II, pag. 344.

sonorevole »..... da ciò la sua aspra critica alla religione poetica in genere e ad Omero in specie, critica che precorse quella di Platone.

Ma non solo l' antropomorfismo sconviene al concetto di Dio, quanto anche la molteplicità degli Dei: « Se Dio è ciò che v' è di più possente, deve essere *uno*; perchè se fosse due o più, non sarebbe ciò che vi è di più possente, perchè non potrebbe fare tutto ciò che volesse »... nessuno degli Dei, insomma, potrebbe essere inferiore ad un altro e quindi non vi sarebbe una possanza assoluta. Dio non ha avuto una nascita, nè erra di luogo in luogo. Dio, in fine è tutto intelligenza: egli « instancabile dirige l' universo con la potenza dello spirito ». Con Dio, per Senofane, coincide il Mondo e questa unità è eterna ed immutabile, increata e imperitura: con ciò pare venga negato il divenire e la mutazione, ma Senofane in vero riconosceva la mutabilità della *costruzione*, della forma, mentre l' immutabilità la riferiva alla sostanza. La sua cosmologia ricorda quella di Anassimandro.

Senofane ha comune con Parmenide, di cui sarebbe stato, secondo alcuni, maestro, il tratto caratteristico dell' uno e dell' eternamente quieto. Egli è il maestro etico, non della forza di Pitagora, ma è il veggente censore dei costumi del suo tempo, come più tardi, nella stessa Calabria, saranno Gioacchino da Fiore, Campanella, Salfi, Raco. Questa sua caratteristica lo distingue profondamente da Parmenide, sicchè, come è incontroverso, la *unità* di Senofane appare il portato di una intuizione mistica, mentre quella di Parmenide, come vedremo, è tratta logicamente dalla negazione del non essere.

§ 6. **Parmenide.**

Questo filosofo dell' immobilità, contemporaneo del filosofo dell' eterno moto, Eraclito, pare sia nato verso il 519

o il 544 a. C. in Elea. Fu educato sotto l' influenza dei Pitagorici, a quanto ci apprendono Proclo (1) e Strabone (2), ma la sua teoria si ricollega maggiormente per qualche verso a Senofane e per altro verso ad Anassimandro. Anzi pare, secondo Teofrasto (3), che sia stato discepolo di Anassimandro, mentre, secondo altre testimonianze più attendibili, pare sia stato discepolo di Senofane. Empedocle pare sia stato suo scolaro. Strabone (4) e Plutarco (5) lo hanno ritenuto anche legislatore sapiente della sua patria, ma tali testimonianze sono discusse.

Secondo l' Untersteiner, Parmenide ha tratto completamente alla luce il metodo gnoseologico, che pur timidamente cosciente aveva condotto la filosofia precedente alle sue costruzioni (6).

Dalle anteriori speculazioni di Anassimandro e, specie, di Eraclito, infatti, si era affermato il pensiero come attività che esprime dal blocco della natura la verità pratica e teoretica (7) che si imponga alla natura stessa, verità di valore universale al di sopra dei capricci dei singoli uomini; si era affermato che il « mondo non è generato secondo il tempo, ma secondo il pensiero » (8). Quale fu dunque il compito di Parmenide? Egli probabilmente, sostiene l' Untersteiner (9), iniziò la sua indagine con una analisi sulla natura del pensiero. Anassimandro aveva assegnato ad esso la continuità temporale; Parmenide rileva anche il manifestarsi della

---

(1) *In Parm.* I, p. 619, 4.

(2) Strab. VI, 1, p. 252, in Diels, *Die fragmente der Vorsokratiker*, Berlino 1912.

(3) *Epitome* in D. 482, 14.

(4) Loc. cit.

(5) *Adv. Colot.* 32, p. 1126 A.

(6) M. UNTERSTEINER, *Parmenide*, Torino 1925, pag. 23.

(7) Heracl., fr. 112.

(8) Aët. 4, 3 (Diels, test. 10).

(9) Op. cit., pag. 24.

contiguità spaziale, manifestata nel pensiero dai concetti in esso esistenti e specifica come in questa contiguità spaziale rientri per necessità di definizione (essendo il tempo, nella sua realtà, trascendente, ideale) anche la continuità temporale incapace di prima e di poi, che in quella trova la sua conferma, non solo, ma si costituisce anche come quel momento che rende possibile detta contiguità spaziale. Ciò importava che al postulato della costanza qualitativa (implicita nella materia primordiale) si accompagnasse quello della costanza quantitativa: così si preparava la via all' immobilità dell' essere (1).

Il pensiero è quindi, anzitutto, l'unità spaziale — nella presenzialità continua del tempo — della molteplicità concettuale:

> guarda come le cose lontane vicine al pensiero
> saldamente pur sono (PARMENIDE, *Della natura*, fr. 2, 1-2)

e questa molteplicità concettuale esiste solo nel pensiero e per il pensiero. Questo secondo elemento era già acquisito, invero, nella filosofia anteriore che aveva notato l' instabilità e la incoerenza dei principî sì naturali che sociali, ed Eraclito aveva postulato la ragione « che governa il tutto penetrando nel tutto » e affermato che « per quel tanto che possiamo essere partecipi della memoria di essa, siamo nel vero, e per ciò che possiamo pensare con il nostro particolare discernimento ci inganniamo » (2). Parmenide segue questa filosofia, postulando i due mondi, l' intelligibile che non cade sotto il dominio dei sensi e « le umane opinioni private di schietta fiducia » (fr. 1,30). Ma l'elemento nuovo che pose Parmenide è il principio dell' *unità concettuale*, di cui si giovarono i pensatori posteriori. L' unità esiste nello

(1) GOMPERZ, *Griechische Denker*, Leipzig 1896, I Bd. pag. 140.
(2) cfr. fr. 41 e Sext. Emp. *Adv. Math.* VII, 133 (Diels, test. 16 a).

spirito in quanto sa quello che non è, quello che non può essere :

> Forza di prova non può lasciare che venga qualcosa
> dal non esser fuor ch' esso (fr. 8, 12-13).....
> .... morte
> e divenire stan lungi respinti da prova verace (8, 27-28).

Si tratta ora di sapere quale è il contenuto di questo pensiero che esiste in sè, *nell' individuo*. Il contenuto di questo pensiero non è altro se non il suo limite, quello per cui il pensiero può essere, senza perdersi nella illimitatezza e nella molteplicità che in sè aveva distrutte :

> Or che non manchi l' esser di limiti vuole giustizia :
> imperfetto non è : lo sarìa se di limiti privo.
> È il pensiero una cosa medesima del contenuto (fr. 8, 32-34).

Il pensiero si conosce esistente (pensando i suoi negativi) e se esiste vuol dire che, come esistente, sarà tutt'uno con qualche altra cosa che esiste, con l' essere, insomma ; perchè, se l'essere non fosse, non potrebbe apparire il pensiero : il pensiero, dunque, nell' atto stesso del suo essere pensato è eo ipso legato all' essere.

> Senza l' essere infatti trovar non potresti il pensiero
> che in lui appare : (fr. 8, 35-36) (cfr. pure fr. 5).

Identità, dunque, di essere e pensiero : essere è pensiero e pensiero è essere (1). L'universale, perciò, per Parmenide, è assoluta concretezza ; così l'esclusione dei contrari non è solo ricavata dalle leggi del pensiero, ma deve essere compenetrata nelle leggi dell' essere (cfr. 8, 36-37 « dello essere fuori esistenza nulla avrà o possiede ») ; la dialettica, se così può chiamarsi, parmenidea è, insomma, oltre che del pensiero anche dell' essere.

---

(1) Questa identità realistica, molto più tardi, riecheggerà, con tutti gli apporti della storia filosofica, in un altro filosofo, calabrese, oggi vivente, Michele Barillari.

Parmenide, come Senofane (e poscia cfr. Filone, Plotino, Bruno, Spinoza, Schelling), assume l' impossibilità di determinazione dell'uno, ma non come negazione di rapporto che l' essere possa avere con sè stesso, il che equivarrebbe alla negazione dell' essere stesso, ma come impossibilità di determinazione fenomenica che, per la sua autonomia nello spazio e nel tempo, spezzi l'assolutezza e l'universalità, per cui non a torto, forse, Schopenhauer, ha identificato l' ente eleatico, con il noumeno, la cosa in sè (1).

L' essere è ingenerato, increato, non conosce tempo:

L' essere esiste: molti davvero vi son di ciò segni:
increato egli essendo, non è distruttibile, è senza
fine e solo esistente, compatto e di moto incapace;
mai sarà nè mai fu: poi ch' ora indiscreto egli esiste
uno e insieme connesso.... (fr. 8, 2-6) (cfr. pure fr. 8, 36-41) (2).

Colla eliminazione della successione temporale viene soppresso il movimento, il divenire, che è particolarmente imperniato sul concetto di causa. Ma l' immobilità parmenidea non è solo il contrario di movimento; essa è di carattere universale, libera dallo empirismo di un divenire che presupporrebbe nell'atto stesso di respingerlo se non avesse quel carattere, anzi, perchè tale, essa annienta il divenire stesso nel vuoto del non essere, quel non essere già dimostrato impensabile. Questo carattere, secondo l' Untersteiner (3), si può ricavarlo, per analogia, da ciò che Simplicio dice riguardo a Senofane. Simplicio pensa che quando Se-

(1) Cfr. *Frammenti di Storia della Filosofia*, cit., pag. 14.
(2) Vedi ARISTOTELE, *De coelo*, III, 2, 298, b; 14
(3) Op. cit., pag. 45, 46.

nofane afferma l' immobilità dell' essere, egli afferma che « sta fermo non secondo l' immobilità contraria al movimento, ma secondo la stasi *astratta* dal movimento e dalla quiete » (1). Così il valore della stasi parmenidea non andrebbe inteso nel senso comune : esso sarebbe universale poichè la stasi sarebbe una totalità che esiste sopratutto per la impensabilità dei suoi contrari sensibili (il movimento, inesistente perchè contraddittorio, la quiete, ripugnante perchè ha il rilievo singolare della materia quale noi la pensiamo quando è in quiete) ; quindi la immobilità parmenidea sarebbe una quiete fondamentalmente metafisica e si risolverebbe dissolvendosi in quell'universale senza il quale l'essere sfuggiva. Così pensa, ripetiamo, l' Untersteiner, sulle orme del Riaux. Noi crediamo che questo problema possa essere risolto paragonando Parmenide con Eraclito e cercando di assodare la natura dell' essere parmenideo.

Questo problema del movimento, certo, è il punto di grande divergenza tra Eraclito e Parmenide. Osserva il Simmel che Eraclito non trova pel *divenire* alcuna espressione nettamente concettuale, ma sempre lo compone dello essere e del non essere, e fa di esso una universalità eternamente valida (2), perchè tutta la formazione delle idee e la sistemazione ideale dello spirito greco riesce sempre ad un *essere* saldo, in sè chiuso e sostanziale..... : « Per ciò Parmenide è assai più di Eraclito il filosofo caratteristicamente greco e per ciò Platone, volendo unificare le due teorie, secondo il loro aspetto di verità, riconosce lo scorrere eracliteo come legge del mondo irreale, mentre attribuisce al mondo delle idee, che dà all' apparenza tutto ciò che in essa è reale, l'assoluto essere parmenideo. La realtà della vita greca era instabile, frammentaria, problematica, e

(1) *Phys.*, 22, 22, 6.
(2) Cfr. pure MATURI, *Introduzione alla filosofia*, Bari 1913, pag. 88.

appunto per ciò il pensiero cercò la tranquilla certezza dell'essere, e la cercò come la propria e vera realtà di questo mondo incerto e contradditorio, o come il suo ideale, interiore a lui stesso. Il sublime di questa concezione del pensiero greco è ch' essa forma il completamento e insieme la opposizione della vita empiricamente vissuta, e le è in certo modo immanente » (1). Ma non solo Platone tentò unificare e fondere le due filosofie, dopo di lui lo stesso risultato volle conseguire G. Bruno : « Oltre, volete che, sì come l' anima (anco secondo il dir comune) è in tutta la gran mole, a cui dà l'essere, e insieme è individua, e per tanto medesimamente è in tutto, e in qualsivoglia parte intieramente: cossì la essenza dell' universo è una nell' infinito, e in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto e ogni parte di quello viene ad esser uno secondo la sustanza ; onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile, sia che si vuole della sua intenzione, la quale è incerta, riferita da non assai fidel relatore. Dite che quel tutto, che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza ; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante ed eterno essere ; in cui son tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimente che nel seme, nel quale non è distinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo da l' osso. La qual distinzione e sglomeramento non viene a produrre altra e nuova sustanza, ma viene a ponere in atto e compimento certe qualitadi, differenze, accidenti e ordini circa quella sustanza » (2) ; e ancora : « Però tutto

(1) G. SIMMEL, *I problemi fondamentali della filosofia*, trad. Banfi, Firenze, pagg. 105, 106.

(2) G. BRUNO, *De la causa, principio e uno*, Firenze 1925, pag. 84.

quello, che fa diversità di geni, di specie, differenze, a proprietadi, tutto che consiste nella generazione, corrozione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza di ente ed essere; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono » (1); e infine: « Però volete che quello che è generato e genera e quello, di che si fa la generazione, sempre sono di medesima sustanza. Per il che non vi sonerà mal ne l' orecchio la sentenza di Eraclito, che disse tutte le cose essere uno, il quale per la mutabilità ha in sè tutte le cose; e perchè tutte le forme sono in esso, conseguentemente tutte le diffinizioni gli convegnono; e per tanto le contradditorie enunciazioni son vere. E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso, ed è nella superficie della cosa » (2).

Che Platone specialmente, dunque, e anche Bruno, abbiano potuto conciliare l' immobilità parmenidea e il divenire di Eraclito, pur richiamandosi senza riserve a Parmenide e assumendo il suo essere senza deformazioni e storture, è già una prova che l' immobilità dell' essere veniva da essi considerata in Parmenide in guisa appunto astratta e metafisica, considerazione che veniva certo loro autorizzata dalla natura dell' essere parmenideo.

*
* *

Ma qual' è la natura dell' essere parmideo? L' essere è ideale o reale, è spirito o materia? Alcuno (come lo Zeller) pensa che Parmenide l'essere lo abbia inteso come il *pieno*, la materia spaziale, altri (e non ultimo il Croce) pensa che

(1) *Op. cit.*, pag. 85.
(2) *Op. cit.*, pag. 86.

egli con esso abbia posto « il primo concetto puro » (1). Cerchiamo di prendere posizione tra le due opposte opinioni. Dimostrata la persistenza dell' essere, il filosofo di Elea penetra addentro la natura di questo:

Nè dividere l' esser si può, poichè uguale egli è tutto
nè densità maggiore possiede o minore che tolga
l' intima sua coesione: dell' essere il tutto è ripieno.
Tutto compatto è dunque: combacia con l' essere l' esser (fr. 8, 22-25).

e ancora:

. . . . limitato è dovunque
l' essere che al volume di sfera rotonda somiglia,
irradiandosi uguale dal mezzo, nè infatti più denso
nè più raro conviene che sia nei diversi suoi luoghi.
Impedire può nulla che d' essere cessi la sua
assoluta uguaglianza, nè l' essere può quì dell' esser
essere meno e altrove di più, che la morte non soffre; (cfr. fr. 8, 42-48).

La pienezza del tutto, dunque, è costituita dall' essere, ma dall'essere come materia spaziale o dall'essere nel senso logico e metafisico? Il problema rimane insoluto anche dopo la lettura delle definizioni parmenidee.

L' Untersteiner (2) cava fuori l' identità di Positivismo e Idealismo, richiamando la sintesi a priori kantiana in cui l' esperienza « è la conditio sine qua non del giudizio e della categoria » (3) e appellandosi alla recente filosofia del Weber, per concludere che l' essere parmenideo è un' erma bifronte, è spaziale e spirituale insieme e ciò sulle orme del Gomperz, il quale aveva affermato: « tutto ci spinge ad ammettere che il reale era esteso e pensante, che il pen-

---

(1) B. Croce, *Logica*, Bari 1920, pag. 311.

(2) *Op. cit.*, pag. 110 - 119.

(3) Circa la possibilità di identificazione di Idealismo e Positivismo, cfr. le perspicue osservazioni di B. Spaventa in *Logica e Metafisica*, prefaz. ai « Principi di Filosofia ».

siero e l' estensione, per dirla con Spinoza, ebbero per lui il valore di due modi di una sostanza.... L'essere materiale di Parmenide era senza dubbio nello stesso tempo un essere spirituale » (1).

L' Herbart aveva inteso anche l' estensione dell' essere in questa guisa, poichè pensava che Parmenide avesse concepito in tal modo per rimuovere ogni pluralità e far valere l' identità pura, così argomentando dal frammento 8,29: « sempre identico a sè nel medesimo stato restando » (2).

F. Nietzsche ha rilevato anche perspicuamente il carattere metafisico dell' essere. Egli divide in due periodi lo svolgersi del pensiero parmenideo: nel primo in cui domina l' impronta di Anassimandro, Parmenide, come Eraclito, egli dice, è dominato dalla preoccupazione di uscire dalla separazione parallelistica del mondo dell'essere e di quello del non essere e, mentre Eraclito supera questa preoccupazione scoprendo un divenire ordinato, sintetico, unitario, Parmenide la supera pensando due specie, due rubriche di qualità, una positiva e l' altra negativa col serio proposito di segnare questo contrasto fondamentale in tutto il regno della natura. « Già da questo metodo, osserva il Nietzsche (3), si manifesta un'attitudine al procedimento logico astratto, prepotente e chiusa ai suggerimenti dei sensi ». Parmenide così diede alla sfera in cui mancano le qualità positive (sfera oscura, terrea, fredda, pesante, densa, femminile) il nome di non esistente e a quella in cui sono le positive (sfera luminosa, ignea, calda, leggera, rada, maschile) il nome di esistente. Venne quindi alla conchiusione, contraddicendo Anassimandro, che questo nostro mondo contiene qualcosa di esistente e anche qualcosa di inesistente, la cui cooperazione (che avviene per

(1) *Op. cit.*, pag. 145, 146.

(2) HERBART, *Introduzione alla filosofia*, Bari 1908, § 138, pag. 190 - 198.

(3) F. NIETZSCHE, *La filosofia nell' epoca tragica dei greci*, Milano 1926, pag. 69.

il potere di una qualitas occulta che egli chiama Afrodite, desiderio misterioso di accoppiamento) rende possibile il divenire.

Il secondo periodo del pensiero di Parmenide, però, rigetta tale possibilità di accoppiamento, di sintesi. Come può essere ciò che non è, egli si chiese? può avere proprietà (la negativa) qualcosa che non è? L' unica forma di conoscenza, la cui negazione sarebbe frutto di pazzia, è la tautologica: A=A; ne consegue che ciò che non è, non è, ciò che è, è. E ciò che è, è eternamente presente (perchè non può essere divenuto e non può finire), è indivisibile (perchè, dov' è la seconda potenza che potrebbe separarlo?), è limitato, immobile, circolare e quindi perfetto in ogni punto, eternamente uno. Da questa posizione Parmenide rivolse il suo sguardo indietro, al mondo del divenire, la cui esistenza egli prima aveva tentato di comprendere con combinazioni ricche di senso, e allora si adirò col suo occhio, con i suoi sensi: « non seguite lo stolto occhio, non seguite l' udito risonante o la lingua, ma esaminate solo con la forza del pensiero »; « così egli compì la prima critica dell' apparato della conoscenza, importantissima, se pure ancora così insufficiente e rovinosa nelle sue conseguenze: separando violentemente i sensi e la capacità di pensare astrazioni, quindi la ragione, come se fossero due facoltà affatto distinte, egli ha frantumato l' intelletto stesso e incoraggiato a quella separazione del tutto erronea di spirito e corpo che pesa sulla filosofia come una maledizione, specialmente dopo Platone » (1). Da ciò, dunque, dalla separazione netta di questi due mondi, anzi dalla affermazione parmenidea dell' unica esistenza del mondo dell'essere, che è il mondo della verità, affatto scevro dall' errore dei sensi, si ricava che l' essere ha tutto un carattere spirituale e razionale (e le parole *spi-*

(1) *Op. cit.*, pag. 77.

rito e *ragione* ricorrono spessissimo nel poema di Parmenide), di una razionalità anzi, come dice il Nietzsche, che è solo nelle generalità più pallide e più dedotte. E infatti, se il pensiero è identico all' essere e non può pensare che l' essere, se il pensiero, la ragione è scevra del contenuto sensibile e conosce solo verità concettuali, l' essere deve risultare pure una verità puramente concettuale, generalità astratta e nient' altro! Da queste inesorabili conseguenze nacque lo scetticismo e il nominalismo (1). Mentre dall'altro lato della filosofia parmenidea — pensiero ed essere sono la stessa cosa — se si arriva anche alla unificazione di pensiero e senso, ponendo il primo come il progresso del secondo nei gradi della conoscenza (gradi che Kant, Fichte, Schelling, Vico pur variamente stabiliscono) ne consegue quel neo-realismo, che è appunto il portato meraviglioso della filosofia moderna (2).

§ 7. **Zenone.**

Anche questo celebre discepolo di Parmenide nacque ad Elea, pare nel 504 a. C. Diffuse ad Atene le dottrine del maestro. Morì da eroe, dopo supplizi orribili inflittigli da un tiranno della sua patria contro cui aveva lottato audacemente.

Sono note a noi le sue argomentazioni contro l' ipotesi della molteplicità delle cose e contro il movimento, con le quali diede un notevole impulso alla formazione della Dialettica. I suoi quattro famosi argomenti contro il movimento sono i seguenti (Aristotele - *Fisica*):

1° Un corpo per percorrere un determinato spazio de-

---

(1) Cfr. le critiche di Platone nel *Sofista*. Già Senofane era stato dagli Scettici annoverato fra i loro.

(2) Cfr. quanto diremo nel § 8 circa la filosofia del Royce, rispetto al realismo.

ve prima percorrerne la metà e quindi prima la metà della metà e così via, in maniera che in un determinato tempo dovrebbe percorrere un numero infinito di spazi, così il movimento non avrebbe principio.

2° L'esempio di Achille: Achille non può raggiungere una tartaruga che abbia un qualche vantaggio su di lui, poichè quando egli giunge al punto A dove era la tartaruga, questa è già arrivata in un secondo punto B, quando egli giunge in B, essa in C, e così via; il movimento così non avrebbe termine.

3° La freccia che vola sta ferma, perchè in ogni istante essa è in un solo e medesimo spazio; essa perciò è ferma in ogni singolo momento del suo volo e quindi in tutto il tempo.

4° Un corpo in moto passa dinanzi un altro corpo che gli si muove incontro con velocità doppia di quella che si avrebbe se il secondo corpo stia fermo: dal che si ricava che spazi eguali ad eguale rapidità sono percorsi in tempi disuguali.

Con questi argomenti Zenone voleva dimostrare che le leggi del movimento sono in contraddizione con la realtà, ma egli non si accorse sopratutto di aver confuso l' infinita divisibilità virtuale e simbolica del movimento e del tempo, con ciò che passa nella realtà (1).

§ 8. Influenza delle due scuole nella storia del pensiero.

Ogni ciclo della vita storica riproduce continuamente arricchendoli i gradi già superati, sia perchè nei cicli tra loro vicini la suggestione del grado antecedente opera ancora

(1) Cfr. la dimostrazione matematica che dà il Kant della quiete nel *Fondamento metafisico della scienza della natura*, tenendo presente appunto che nella cinematica kantiana è considerato il movimento astratto, senza tener conto affatto delle forze che lo producono o lo modificano. Circa la critica radicale a Zenone e il concetto reale del movimento cfr. le opere del Bergson appresso citate.

attraverso infiniti elementi spesso incontrollabili, sia perchè le posizioni mentali sono in fondo nella storia della umanità sempre identiche. Quando si dice che in un dato secolo si torna a Platone o ad Aristotele, a Eraclito o a Parmenide, non vuol dire, certo, che ritornano Aristotele o Platone, Eraclito o Parmenide, ma che si riproducono le posizioni mentali rappresentate egregiamente nel passato da quei filosofi: « è in noi, insomma, dice il Croce, come già in Platone e in Aristotele, in Eraclito e in Parmenide, l' *eterno* platonismo e aristotelismo, eraclitismo ed eleatismo, i quali, vestiti dei loro nomi storici si chiamano trascendentismo e immanentismo, evoluzionismo e antievoluzionismo.

a) *Il pitagoreismo.*

I pitagorici fanno sentire la loro influenza anzitutto in Empedocle per la dottrina mistica sulla migrazione delle anime. Essi destarono anche l' attenzione di Platone che verso il 389 si recò presso la loro scuola nell' Italia meridionale; Platone ritornò poi un' altra volta in Italia e fu, per opera di Archita, salvo da un grave pericolo incorso per ragioni politiche: egli nell'ultima elaborazione della sua dottrina definì le Idee come numeri (ideali) e nel *Filebo* già dichiara, con allusione a Filolao, che non solo le cose, ma anche le essenze uniche ed eterne constano dell' uno e del molteplice e sono in se stesse limitate ed illimitate; conforme ai Pitagorici aggiunse ai quattro elementi un quinto elemento, l' etere, e definì con quattro dei cinque solidi regolari le forme fondamentali del fuoco, dell' aria, dell'acqua e della terra.

L' influenza dei Pitagorici nell' Antica Accademia si rivela sopratutto con Speusippo, nipote e primo successore di Platone, il quale pone al posto delle Idee addirittura i numeri matematici come divisi però dagli oggetti; dal fuoco pitagorico trae l'anima del mondo e, forse per la dottrina della

metempsicosi, afferma la sopravvivenza delle parti inferiori dell'anima. Aristosseno, aristotelico, subì pure, nella concezione dell'anima come l'armonia del corpo, influenze pitagoriche.

I Neopitagorici conservarono scarsi elementi dell'antica scuola, sopratutto per l'influenza assorbente di Platone e degli Stoici: come Platone fecero derivare le grandezze spaziali dai numeri e gli elementi dai solidi regolari, identificarono i numeri con le Idee; nella dottrina religiosa e nella precettistica morale si accostarono maggiormente alla vecchia scuola, come pure per la pratica dei misteri.

Elementi pitagorici affiorano pure nei platonici del I sec. dopo Cristo, come in Plutarco. La teoria cristiana, poi, della sopravvivenza dell'anima richiama anche, in qualche modo, la resurrezione pitagorica: ciò fu notato anche dagli apologisti del 2° e 3° secolo e in ispecie da Minucio Felice nel suo celebre dialogo *Octavius* (1).

Nel nostro Rinascimento il Bruno ebbe pure qualche richiamo ai pitagorici oltre che agli eleati e ai neoplatonici: degno di rilievo quello per cui egli nell'unità cerca la conciliazione di tutti i contrari e nel moltiplicarsi poi del numero, numerabile e numerante (....Natura est numerus numerabilis — Ratio est numerus numerans), trova la spiegazione dell'armonia universale: il tutto armonico del Nolano è, infatti, anche matematicamente disposto.

E un nuovo riecheggiamento sembra avere il pitagoreismo nel pluralismo contemporaneo, specie in quello americano, che concepisce i molteplici elementi come entità logiche-matematiche. Notisi però che il pluralismo, quale

(1) Il nostro F. A. Ferrari, estendendo una opinione del Girard (in *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère a Eschyle*, Paris 1899), ritiene dimostrabile storicamente come « la concezione *armonica* nel mondo di Pitagora sia il punto di partenza di quella evoluzione che condurrà alla concezione cristiana dello *Amore*, come principio supremo del mondo » (*La religione nel divenire umano*, Città di Castello 1922, pag. 111).

specialmente appare dall'opera interessante del Boex-Borel, nella sua critica al monismo e al dualismo il quale, in fondo, è qualificato « un monisme matériel opposé au pluralisme spirituel » (1), postula un' eterogeneità e discontinuità universale (il cui aspetto d' identità è ritenuto unicamente dovuto a nozioni incomplete, imposte « par l' arrêt utile de l' approximation ») che certamente è agli antipodi con l'ansia di unità del pitagoreismo. Solo nel Ward e in qualche altro, come eccezioni, riecheggia tale ansia (2). Nella filosofia moderna, però, v' è pure una larga e originale corrente che tende alla conciliazione dell' unità e della pluralità e pur alla base del procedimento logico-matematico.

Già il Lipps e il Poincaré in Europa avevano messo grandemente in rilievo gli aspetti filosofici delle ricerche e dei problemi matematici, e il Lipps specie per ciò che riguarda la portata speculativa, metafisica dei processi reiterativi o ricorrenti del pensiero, quali si esprimono nella serie numerica. Il Royce, poi, specie sui risultati del Cantor (3) e del Dedekind (4), fissando la natura dei sistemi autorappresentativi, in contrasto col Bradley ha costruito la sua teoria dell' *Infinito*, compiendo con essa la sua concezione integrativa dell' Uno e dei Molti (5).

b) *L' eleatismo.*

La scuola eleatica incomincia a far sentire la sua influenza sul fondatore della scuola atomistica, Leucippo, specie

---

(1) J. H. Boex-Borel, *Le pluralisme*, Paris 1909, pag. 151.

(2) Cfr. Ward, *The Realm of Ends or Pluralism and Theism*, Cambridge 1911.

(3) Cfr. Borel, *Leçons sur la Thèorie des Fonctions*, Paris 1898, ove è perspicuamente esposta la *Mächtigkeiten* del Cantor.

(4) Dedekind, *Was Sind und Was Sollen die Zahlen*, Braunschweig, 1893.

(5) J. Royce, Saggio Complementare al II vol. Parte I de *Il Mondo e l' Individuo*, trad. Rensi, Bari 1914. pagg. 208-350. Nel I vol. della Parte II il Royce osserva che « l' ordine del sistema numerico è il tipo originale d' ogni ordine esistente in cielo o in terra » (n. 1 a pag. 97).

quando questi afferma l' impossibilità di un nascere e di un perire; ma siccome, d'altra parte, Leucippo crede alla molteplicità dell' essere, al movimento, alla nascita e al perire delle cose composite, egli finisce con l' ammettere il non-essere. Gli *atomi*, però, di questa scuola atomistica hanno gli stessi caratteri dello *essere* di Parmenide (pensato diviso in particelle innumerevoli): non nati, immutabili, omogenei, distinguibili solo per la forma e per la grandezza. Identica influenza ha subìto Anassagora, il primo filosofo che abbia distinto lo spirito dalla materia; egli, però, esclude, con Parmenide, il vuoto da Leucippo aggiunto alla materia.

Il procedimento dialettico di Zenone, poi, ebbe influenza su Gorgia, che, anzi, utilizzando delle tesi di Zenòne e Melisso, cercò dimostrare: 1° che niente è, 2° che l' essere, ammesso che ci fosse, per noi sarebbe inconoscibile, 3° che se anche si potesse conoscere, non si potrebbe comunicare.

Circa le conseguenze scettiche dell' eleatismo, che portarono alla filosofia di Protagora e di Gorgia, sono concordi tutti gli storici della filosofia (1). Il procedimento di Zenone ebbe influenza pure su Platone (vedi il *Parmenide*). Platone, d'altra parte, concordava con Parmenide pensando che solo l' essere può essere conosciuto come tale (2) e che quindi « la *verità* delle nostre rappresentazioni è condizionata dalla

(1) Cfr. E. Zeller, *Compendio di storia della filosofia greca*, Firenze 1924, pag. 77, 101; Windelband, *Storia della filosofia*, Vol. I, pag. 100 e segg.; C. Bérnard, *Platon*, Paris 1892, pag. 113; Zuccante, *Fra il pensiero antico e il moderno*, Milano 1905, pag. 216; Aster, *Geschichte der antiken Philosophie*, Berlino 1920, pag. 40; Cardini, *Gli Eleati*, Lanciano 1921; Gentile, *Logica*, Bari 1922, Vol. I, pag. 64, e *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari 1920, pag. 93, ove è rilevato egregiamente che, traendo al suo estremo rigore il pensiero di Parmenide circa l' identità di pensare ed essere, come fece Gorgia, si viene a negare inesorabilmente la possibilità dell' opposizione del 1. al 2., momento indispensabile del conoscere e quindi si viene a negare la possibilità del conoscere; Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1923, pag. 6.

(2) Per quanto nel *Sofista* critichi l' indistinzione dell' essere eleatico come contraria alla *conoscibilità* delle cose che sono varie.

realtà del loro oggetto », e da questa premessa sviluppava la sua teoria delle Idee, come le sole, in quanto forme delle cose, che abbiano una vera e propria esistenza: esse poi contrapponeva alla molteplicità e alla mutabilità eraclitea delle cose, in quanto erano l'essere unitario e immutabile, l'unico vero oggetto della scienza! Per tanto si è notato che la filosofia di Platone sia la conciliazione dell'eleatismo e dell'eraclitismo (cfr. pag. 20) (1).

Parmenide, come pure Pitagora, influì forse anche sul pensiero di Filone, rappresentante della filosofia greco-giudaica, e la sua idea della unità essenziale del tutto ha una eco nell'eresia di David di Dinant (XII sec.).

Nella filosofia moderna Herbart, affermando l'esistenza reale della *cosa in se*, restaurò, in fondo, Parmenide.

Egli liquida l'obiezione circa la pluralità insita nelle qualità che si possono attribuire all'essere, contrapponendo l'unità nell'essere e la pluralità nel venir pensato, la quale, per lui, deve nuovamente ritradursi e convertirsi nell'unità semplice qualora deve riferirsi all'essere, in maniera che non ne derivi una pluralità di *cose* (2).

La filosofia presocratica in genere rivive, poi, in parte, in tutta la filosofia del Rinascimento e di ciò non ne fece un mistero lo stesso Bacone.

Questo potrebbe autorizzarci ad affermare che, quasi per una tradizione spontanea, la antica filosofia fiorita sul *nostro* suolo si ricolleghi, sia pure attraverso il filtro dei secoli, al pensiero più recente dei nostri filosofi, sicchè possa anche parlarsi di una *filosofia calabrese o meridionale* (3).

---

(1) Cfr. anche NATORP, *Platos Ideenlehre*, Leipzig 1922, pag. 73, 74, 87, circa la derivazione eleatica del concetto platonico di *essere*, sentita specialmente nel *Fedro*.

(2) Cfr. *Introduzione alla filosofia*, § 135, Bari 1908, pagg. 187-188. Per la esposizione delle varie dottrine dell'unità cfr. CAILLET, *Exposé de la doctrine de l'Unité*, Paris 1914.

(3) Mentre la speculazione greca muoveva dal monismo eleatico, quella ci-

*
* *

Abbiamo detto fin quì delle ripercussioni riflesse che nella storia della filosofia ha avuto l'eleatismo. Adesso, per completare, in certo modo, le informazioni intorno a questa scuola, passeremo in rassegna le più autorevoli critiche alla dottrina.

Platone fu il più antico critico di Parmenide, poichè nel dialogo che porta il nome dell' eleate (c. XIII, 142 E) pose per primo l' obbiezione che, se l' uno è qualche cosa, se ha degli attributi, questi dovrebbero essi pure essere attributi di qualche cosa e se saranno attributi di qualche cosa fuori dell' uno, vuol dire che l' uno non esiste, ma in suo luogo esistono i più. Il che è, evidentemente, un ragionamento tautologico, in quanto se l' uno ha una qualità, niente ci costringe a pensare che le singolarità comprese nel tutto debbono avere in tal grado eminente *a loro volta* tale qualità da giungere alla scissione di quella qualità come attributo dell' uno. L' attributo è qualche cosa di ideale e quindi è inseparabile dall' unità dell' essere, il che non avviene invece della espressione sensibile delle cose che solo mediante il predicato è unita all' essere: dalla confusione dei due concetti sorse l' obiezione platonica. Il *Parmenide* platonico, però, riesce poscia alla dimostrazione necessaria dell' « indissolubilità dell' uno e dei molti », come osservava il nostro Tocco (1), onde immergere nel flutto vivo della realtà l'essere parmenideo che pareva una vuota astrazione.

---

nese, secondo gli studi più recenti, pare muovesse dal dualismo e dall' evoluzionismo del preconfuciano Yi-king, solo con Lao-tze attingendo il concetto del *Tao*, qualcosa come l' essere parmenideo e l' âtman upanisadico, cioè il concetto della sostanza immutabile ed eterna delle cose. (Cfr. G. Tucci, *Storia della filosofia cinese antica*, Bologna 1921, pagg. 14, 47 e segg. ; P. Deussen, *Philosophie des Veda bis auf die Upanishad' s*, Leipzig 1906).

(1) F. Tocco, *Del Parmenide, del Sofista e del Filebo* in « Studi italiani di filologia classica » vol. II, 1894, pagg. 429-30 ; cfr. anche Natorp, *op. cit.*, pag. 242.

Aristotele, più recisamente, nega la nozione univoca dell'essere (1). L'essere, per lui, e l'uno s'intendono in parecchi modi, l'essere non è un genere supremo, come pensava Platone, esso non è l'essenza di niente; è un attributo della sostanza e di tutte le categorie derivate. Secondo l'univocità dell'essere non si può dire nemmeno l'essere è uno, perchè così dicendo si attribuisce l'essere a qualche cosa che non è lui stesso (all'uno) e per conseguenza al non essere. Questa univocità, perciò, dipende, secondo Aristotele, dalla confusione del senso copulativo del verbo essere nel giudizio predicativo e del senso esistenziale ed assoluto nel giudizio di esistenza, insomma dalla confusione dell'essere essenziale e dell'essere esistenziale, per ovviare al che egli pose le sue categorie.

S. Tommaso (2) contesta a Parmenide anche l'errore di aver creduto che l'essere è univoco come un genere e obbietta: « Ens enim non est genus sed multipliciter dicitur de diversis ».

Hegel riconosce a Parmenide il merito di avere enunciato per primo il sèmplice concetto del puro essere, come Assoluto, come unica verità, con il puro entusiasmo del pensiero che per la prima volta si afferma nella sua assoluta astrazione (3). Con l'essersi elevato, dunque, dalla rappresentazione dell'essere particolare, determinato, fino all'essere come tale, nella sua universalità affatto astratta, fino al *puro essere*, insomma, Parmenide ha creato lo elemento della scienza, ha *iniziato* la scienza, l'ha iniziato sia storicamente sia come posizione del primo elementare principio.

E questa prima posizione gnoseologica del pensiero, non è da riguardare solo come la prima esigenza teoretica,

(1) *Met.* I, 2.

(2) *In metaphysica,* 1, I, 9,

(3) HEGEL, *La scienza della Logica,* trad. Moni, Bari 1925, Vol. I, pag. 75.

ma anche come la prima esigenza pratica. Questa caratteristica dell' essere eleatico non hanno, per Hegel, i *numeri* pitagorici, poichè dessi non sono nè il primo semplice pensiero, nè il pensiero che resta presso di sè, ma anzi il pensiero che è affatto esterno a sè stesso (il che può ripetersi per le idee platoniche) (1).

Hegel, però, che ha posto l'unità, se non l' identità, dell' essere e del nulla, del quale *nulla* disse che è nel nostro intuire o pensare, o piuttosto è lo stesso vuoto intuire o pensare, quel medesimo vuoto intuire e pensare ch' era il puro essere, non può accogliere la negazione del passare, del divenire, che è in Parmenide, conseguente alla negazione del nulla, ma afferma la piena conseguenza di Parmenide che, per escludere un progresso dall' interno dell' essere, quando dall'essere è costretto ad avanzare verso il finito, la pluralità, questo avanzamento pone come un secondo cominciamento, un cominciamento nuovo :.... « così Parmenide viene ad aver che fare coll'apparenza e coll'opinione (2), cioè col contrario dell'essere e della verità, e parimenti Spinoza cogli attributi, i modi, l' estensione, il moto, l' intelletto, la volontà » (3).

Dopo l' Hegel il tormentoso problema delle sue prime categorie (essere, non essere, divenire) ha tormentato tutti i pensatori e chi ha mosso obiezioni (Trendelenburg), chi ha voluto riformarle in un senso (Fischer, Spaventa), chi in un altro (Taggart), chi, infine, ha voluto trovare nello Hegel, sotto la sua sovrastruttura pedantesca (4) un Hegel più vivo, più eracliteo e delle sue categorie e distinzioni obbiettive ha fatto un mero processo dello spirito umano.

Ma il critico più spietato dell' antico pensatore greco è, senza dubbio, il Gentile. Il Gentile osserva, come già

(1) *Op. cit.*, pag. 81 - 82.
(2) Cfr. fr. 1, 30.
(3) *Op. cit.*, pag. 89, 94.
(4) Croce, *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913, pag. 149, 175.

aveva osservato Hegel, che lo sdoppiamento dell' essere parmenideo non può avvenire in maniera intrinseca e quindi trae la conseguenza che nel monismo di questo filosofo c' è la parvenza del pensiero, non la realtà, la quale richiéderebbe sì il momento dell' identità, ma anche quello della opposizione, e quest' ultimo nel concetto dell' essere immutabile è impossibile (1). Obbietta l' Untersteiner al Gentile, anzitutto di essere incorso egli stesso nel concetto parmenideo dell' essere identico con sè stesso, immutabile *(Logica* I, pag. 86) e che poi, per allontanare la conseguenza che nella detta posizione non può concepirsi altra realtà all' infuori di quella che *è*, egli ha dovuto concepire un divenire che non è nè essere nè divenire, un divenire che non ha principio nè fine, che è sempre identico con sè, che è il farsi quello che è, che è la categoria della realtà universale, che è una unità..... che è insomma, con una semplice mutazione di parole, lo essere parmenideo. La critica al Gentile coglie nel segno, così a prima vista, ma l' Untersteiner non pensa che Parmenide è del V secolo a. C. e Gentile del XX d. C., che dopo Parmenide il pensiero si è conosciuto attraverso una storia affannosa segnata dai nomi di Socrate, Aristotele, Abelardo, Cartesio, Kant, Fichte, Hegel, che, se pure la filosofia moderna ritorna nella posizione realistica, essa vi ritorna arricchita di tutte le scoperte e le rivelazioni che lo spirito nella storia ha fatto di sè stesso, che, insomma, se è vero che *è* quello che si conosce e che quello che si conosce *è*, questa verità appare ed avviene in maniera chiara e manifesta allo spirito per un moto dialettico (2) del pensiero che era ignoto a Parmenide.

Uno dei non ultimi critici di Parmenide è stato il

---

(1) GENTILE, *Logica,* I, pag. 134; cfr. per le critiche a Parmenide anche la sua *Teoria generale dello spirito come atto puro,* passim.

(2) Cfr. G. SIMMEL, *Op. cit.,* pag. 121-122 per il portato della filosofia moderna, specie dopo l' Hegel.

Rougier, il quale, nella ricerca dei paralogismi del razionalismo, pone la filosofia eleatica come uno, il primo, dei paralogismi ontologici in metafisica e, alla stregua del pensiero aristotelico, che espressamente richiama, postula il non essere nel senso relativo dell' *altro* (1).

Il Bergson porta una nota originale nella critica a Parmenide, specie perchè dimostra che le filosofie di Platone ed Aristotele derivano, in fondo, dalla stessa concezione eleatica, moltiplicandone le difficoltà. Il problema che gli Eleati posero al pensiero greco fu quello della molteplicità, del che cosa possa esservi al di fuori dell'essere (2). Ne è derivato un dualismo che spezza la realtà in due sfere: la sfera della realtà immobile, concettuale, delle *Idee* insomma, e la sfera della realtà mutevole e sensibile; come deriva la seconda dalla prima? Come il cambiamento può sortire dall' immutabilità? Non può sortire per addizione, dal momento che nulla esiste di positivo al di fuori delle idee, deve quindi derivare per diminuzione: « au fond de la philosophie antique gît nécessairement ce postulat: il y a plus dans l'immobìl che dans le mouvant, et l'on passe, par voie de diminution ou d'atténuation, de l'immobilité au devenir » (3). E' dunque del negativo, dello zero, che occorre aggiungere alle Idee, per avere il cambiamento: in ciò consiste il non-essere platonico e la materia aristotelica. Aristotele cercava sfuggire al postulato dell' esistenza reale *in se* delle Idee, necessariamente derivante dalla concezione che il movimento nasce dalla degradazione dell' immutabile, ma egli non ha potuto fare altro che ammassarle le une con le altre, impastarle e piazzarle fuori del mondo fisico, in una Forma delle

(1) L. ROUGIER, *Les paralogismes du rationalisme*, Paris 1920, pag. 153.

(2) Cfr. A. TILGHER, *Op cit.*, pag. 22.

(3) *L'évolution créatrice*, Paris 1925, pag. 342; cfr. a pag. 295 e segg. la magnifica discussione circa *l'esistenza e il niente*, da cui risulta che il niente è solo un'affermazione subbiettiva, sociale.

Forme, Idea delle Idee, pensiero del pensiero: tale è il Dio di Aristotele, immutabile ed estraneo agli eventi del mondo.

Il Royce, pur attribuendo a Parmenide un dualismo che in lui non è manifesto (1), assegna, come il Bergson, alla *concezione greca* dell' Essere quella posizione realistica che distingue ed estranea irrimediabilmente il pensiero dall' Essere, la verità del molteplice e dell' individuale dalla identica verità dell' uno e dell' eterno (2).

Non per completare la letteratura intorno a Parmenide, ma per dare compiutamente l' idea dell' importanza del pensiero eleatico per la storia del pensiero, finisco col ricordare come alcuno (3) ha voluto trovare in Parmenide anche il precursore di Einstein, pigliando le mosse dalla negazione parmenidea del vuoto (fr. 8, 24 - 25) e dal concetto della unione della contiguità spaziale con la continuità temporale, da noi accennata nel paragrafo sesto (4).

Agli argomenti di Zenone la critica più efficace è stata fatta dal Bergson. Nel movimento, egli dice, devonsi distinguere due elementi: lo spazio percorso e l' *atto* per cui lo si percorre, di cui il primo è una quantità omogenea, mentre il secondo non ha realtà che nella nostra coscienza, è una qualità o intensità, che dir si voglia.

Ora, mentre lo spazio è divisibile, l' *atto* non è divisi-

(1) J. Royce, *op. cit.*, Parte I, vol. I, pag. 159.

(2) Il Royce tra le varietà del Realismo (da lui definito come quella concezione che pone la realtà dell' oggetto *indipendente* dalla conoscenza che se ne possa avere) annovera, oltre l' Uno degli Eleatici, i Molti di Empedocle e Democrito, le Idee platoniche, gli esseri individuali aristotelici di tutti i gradi da Dio alla materia, la Sostanza di Spinoza, le Monadi di Leibniz, i Reali di Herbart, l' Inconoscibile di Spencer, le entità pluralistiche etc. (cfr. *op. cit.*, Parte I, vol. I, pag. 65).

(3) Cfr. Untersteiner, *op. cit.*, pag. 121.

(4) Per la teoria di Einstein nei rapporti dello spazio-tempo, cfr. H. Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris 1925, e M. Maeterlinck, *La vie de l'espace*, Paris 1928.

bile; ma siccome empiricamente si attribuisce la divisibilità anche al movimento e questo atto lo si proietta nello spazio, lo si identifica con la linea matematica e spaziale che il mobile percorre, lo si solidifica insomma, facendo del *progresso* una *cosa*, da ciò appunto nascono *i sofismi della scuola di Elea*: poichè l'intervallo che separa due punti è infinitamente divisibile, se il movimento fosse davvero composto di parti come quelle dello stesso intervallo, questo mai verrebbe superato (1).

§ 9. Timeo.

Pare che sia esistito anche un filosofo neopitagorico, Timeo di Locri: Zeller lo dice *presunto*.... Gli si attribuiscono da Suida libri di matematica e uno scritto su Pitagora (2). Avrebbe seguito l'intuizione platonica dell'anima del mondo (vedi il *Timeo* di Platone), per cui l'anima, incorporea e uguale a se stessa come le Idee, serve ad unire le Idee stesse al mondo corporeo; è il principio del movimento e della vita per questo mondo fisico; comprende in se tutte le relazioni numeriche e quantitative e genera le leggi e l'armonia del mondo; per opera della sua razionalità e virtù conoscitiva si ha ogni ragione e conoscenza nel tutto come nei singoli.

---

(1) Cfr. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la coscience*, Paris 1926, pag. 85, nonchè *Matière et Mémoire*, Paris 1926, pag. 211-213, ove sono analizzate criticamente tutte le quattro proposizioni di Zenone.

(2) Pare sia anche autore di uno scritto: *De anima mundi et natura*. G. Bruno ne parla nel suo *De la causa etc.*

Filosofi Calabresi del Medio Evo

Prima della magnifica fioritura filosofica del Rinascimento, cui i pensatori calabresi contribuirono così originalmente (anzi Telesio la inizia), in Calabria, durante il Medio Evo, non abbiamo che pensatori quasi isolati nella storia della cultura e di poco notevole importanza: tali Cassiodoro e Gioacchino da Fiore.

§ 10. **Cassiodoro.**

Includiamo Cassiodoro fra i filosofi per qualche suo scritto *(De Anima* ad es.) di indole scolastica ed elementare in materia di psicologia e perchè le sue opere servirono di fonte, assieme a molte altre (di Boezio, Isidoro di Siviglia etc.), per i dottori della Scolastica, dal momento che fino al XII sec. non si avevano i testi classici originali, ma non ci dilunghiamo ad esporne le idee perchè non hanno nessuna importanza per la storia del pensiero.

Visse dal 470 o 480 al 563 o 575 e nacque a Scyllacium (oggi Squillace). Fu Segretario di Stato con Teodorico, e poi, alla morte di questi, rimase alla corte gotica, collaborando con Amalasunta perchè venisse dimenticata la triste impressione delle ultime violenze di Teodorico e perchè il nuovo re, minorenne, Atalarico, figlio di Amalasunta, venisse onorato ed obbedito dal Senato e dal popolo.

Negli ultimi anni della sua vita si ritirò nel chiostro di Vivarese in Calabria, da lui stesso fondato, e si diede completamente agli studi.

Di lui ci rimangono le seguenti opere, quasi tutte enciclopediche: *Variarum libri XII*; una *Chronica* che è una storia universale da Adamo al 519 a. C.; l'*Historia Gothorum* ora perduta; *De Anima;* De orthographia; De institutione divinarum et saecularium litterarum: ove antepone lo studio delle cose divine a quello delle scienze mondane, (è in questo trattato un elenco degli scritti santi, dei principali concilii e dei dottori della chiesa); nel *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum* tratta ampiamente della dialettica.

§ 11. Gioacchino da Fiore.

Il pensiero dell'abate Gioacchino lasciò qualche traccia, non solo perchè ne sia derivata, in un tempo fervido di eresie e di scismi, la setta dei Gioacchiniti, di poco posteriore alle sette catare e valdesi, ma anche perchè ad esso si sono ispirati dei movimenti eretico-comunistici del Medio Evo; però la sua importanza filosofica è discutibile (1): la sua eresia non fu nemmeno di ispirazione filosofica immediata come lo furono altre eresie del sec. XII quali, ad esempio, l'eresia dei Catari, quelle di Amalrico di Bennes e di David di Dinant.

Nacque Gioacchino presso Cosenza verso il 1132. Già da laico iniziò la sua predicazione, poscia proibitagli dal vescovo di Cosenza. Dopo un pellegrinaggio in Terra Santa si fece frate cistercense e fu eletto abate di Corazzo: ma continuò ben poco in questa carica, chè presto implorò da Lucio III, papa, di poter deporre la dignità abbaziale per potersi ridurre dove volesse e dedicarsi tutto agli studi e tanto gli fu consentito. Così potè recarsi a Pietralata, da

(1) Cfr. F. Tocco, *L'eresia nel Medio Evo*, Firenze 1884, pag. 283 e 381; G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1926, pag. 116.

dove andò peregrinando per le abbazie cistercensi sempre assorto negli studi. Volendo, però, dare una remora al rallentato costume monastico, un certo momento si ritirò sulle montagne della Sila, in un luogo selvaggio detto Flora (d' onde Fiore), dove fondò un monastero dedicato a S. Giovanni (1), che ben presto divenne il centro di una numerosa congregazione, avente una rigorosa disciplina. Celestino III con una bolla del 1196 approvò la fondazione del nuovo ordine. La sua reputazione di profeta, in quel secolo fervido di religiosità e di ascetismo, procurò a Gioacchino una tale fama e così numerosi discepoli che in breve le sedi dell' ordine si moltiplicarono.

Per quanto un' opera, a lui attribuita, scritta contro le opinioni di Pietro Lombardo, opera perduta ma i cui concetti rimangono trasfusi nel *Decacordo*, gli abbia fruttato una condanna della Chiesa nel 4° Concilio Lateranense (1215), sotto Innocenzo III, (*hic*, dice il Postillatore del Codice Glembervie (2), equivocando sul vero pensiero di Gioacchino che appresso esporremo, *quia ponit in divinitate, non solum Trinitatem, sed Quaternitatem*.....), pure è stato sempre ritenuto per buon cattolico: Dante, infatti, lo pone nel Paradiso accanto a S. Bonaventura.... :

> « . . . . . . lucemi da lato
> il calavrese abate Gioacchino
> di spirito profetico dotato ».

Gioacchino morì il 30 Marzo 1202.

Delle molte opere a lui attribuite, quelle che sono ritenute generalmente autentiche sono: la *Concordia dell'Antico*

---

(1) Di esso restano i ruderi, lasciati in deplorevole incuria.

(2) Uno dei molti codici della *Divina Commedia:* questo è del lord Glembervie.

e del Nuovo Testamento, il *Comento dell'Apocalisse*, il *Salterio delle 10 corde;* forse sono anche suoi il *De ultimis tribulationibus* e il *De articulis fidei* che si trovano in un codice della biblioteca Santa Croce ; pare siano certamente apocrifi i *Vaticinia Pontificum*, l'esposizione di Geremia e i Comenti ad Isaja.

Il pensiero di Gioacchino prende le mosse dalle dispute circa il domma della trinità. Nel sec. XII riecheggiavano le difficoltà del sec. III, in cui Ario ricalcava la diversità delle persone mettendo in pericolo l' unità divina e Sabellio dava maggior risalto all' unità divina, facendo così diventare secondaria ed evanescente la differenza delle persone. Pietro Lombardo, infatti, sosteneva l'*essenza* divina essere qualcosa di differente dalle persone perchè l' essenza è unica e le persone sono tre, quindi non si potrebbe mettere in luogo delle persone l' essenza e dire, ad esempio, che l' essenza del padre ha generato quella del figlio e questa quella del verbo (1). Gioacchino rispose a Lombardo osservando che egli poneva tale distacco tra l'essenza e le persone che, in luogo della trinità, si dovrebbe, conseguenziariamente, ammettere una quaternità in Dio, vale a dire *una essenza e tre persone*. Ora ciò, egli dice, non è possibile . . . . . e, con immagini, espone così il suo pensiero : come il sole manda raggi luminosi e calorifici, così il Padre promana il Figlio che illumina le menti e lo spirito che le infiamma ; tra il calore e lo splendore del sole non sai mettere distinzione e pure sono due, oh, perchè vuoi scindere la divina sostanza per credere alla trinità di Dio ? Altra immagine trae dal salterio : è uno, ma ha tre lati e tre vertici, ogni lato è una superficie che prospetta diversamente (oriente, occidente, meridione) ; così la stessa superficie ha tre prospettive diverse, ed ecco come tre può essere uno e uno tre (2).

---

(1) Cfr. Tocco, *Op. cit.*, pag. 300 e segg.
(2) *Psalt.*, fol. 230, col. 4.

S. Tommaso, combattendo Gioacchino, notava che, se è vero che le tre persone hanno pari valore, non è men vero che si debba adoperare una parola per indicare ciò che esse han di comune e un' altra pel differente; sicchè, se *persona* denota le differenze, *essenza* denota l' unità. Ma non è solo questione di parole, come sembrerebbe dalle osservazioni di S. Tommaso (1). Gioacchino voleva dar risalto, invero, alle differenze personali, a scapito della unità della essenza. Per lui l' *unitas* differisce dall' *unus*: l' *unus* è dell' individuo solo, l' *unitas* è di più individui che abbiano un pensiero o volere solo. Così le tre persone avendo un solo intelletto, un volere e un potere possono ben dirsi *unitas*, ma non *unus*, se non si aggiunga *unus Deus* (2); insomma si vede che Gioacchino vuol ridurre la misteriosa unità di natura ad una comunanza di pensiero e volontà.

Se diversi sono, dunque, gli uffici delle tre persone, è chiaro che anche gli uomini devono usare diverso comportamento verso ciascuna e che è diverso l' influsso che ciascuna di esse ha esercitato nella storia del mondo. Così Gioacchino, secondo la dottrina trinitaria, divide la storia del mondo in tre età: l' età del Padre, quella del Figlio e quella dello Spirito, che egli caratterizza variamente: infatti la prima età sarebbe quella della legge, la seconda quella in cui la grazia comincia a manifestarsi, la terza l'età della piena grazia, oppure la prima quella dello schiavismo, la seconda quella della servitù filiale, la terza quella della libertà. Altri caratteri della triade sono che nella prima età si vive in timore, nella seconda si brama di sapere, nella terza si ferve di carità (3); la prima è dei vecchi, la seconda dei giovani, la terza dei fanciulli; e a questi periodi corrispondono rispettivamente l'ordine coniugale, il clericale,

(1) Cfr. Tocco, *loc. cit.*

(2) *Psalt.*, fol. 231, col. 2.

(3) Cfr. specialmente la *Concordia dell'Antico e del Nuovo Testamento.*

il monastico. Il mondo è nella attesa della 3^a età: vi è stato il regno del Padre e il regno del Figlio, vi deve essere quello dello Spirito, con cui si chiuderà la storia dell' uomo. Esso sarà preceduto dalla catastrofe violenta della seconda età, i cui segni preannunziatori Gioacchino studia nel *Comento dell' Apocalisse*.

La mente profetica di Gioacchino annunzia al mondo, nel suo sogno ideale di libertà, il regno della emancipazione spirituale..... Lo spirito sovrasta il verbo « di quanto la pienezza.... dell' amore sovrasta alle angustie della scienza » (1), il verbo incarnandosi assume le sembianze del servo e del servo porta il fardello della fatica e del dolore, mentre lo spirito nella pienezza della sua libertà rifugge anche dalla apparenza del servigio.

La ideale e suggestiva intuizione (2) di Gioacchino si deforma e rimpicciolisce, però, nella sua influenza pratica, poichè, in fondo, questo divino regno dello spirito e della libertà egli lo vede già iniziato nel monachismo e nello sviluppo del monachismo crede abbia la sua completa attuazione.

La fioritura effimera dell' ascetismo monastico del sec. XII lo aveva fatto cadere nella più triste delle illusioni!

Il mondo, in verità, aspetta ancora, spasimante di speranza, il libero regno dello spirito!!

L'origine della dottrina di Gioacchino pare sia da trovarsi nella Grecia (3). Tutta la scuola dell' Evangelo Eterno,

(1) F. Tocco, *op. cit.*, pag. 381 e segg

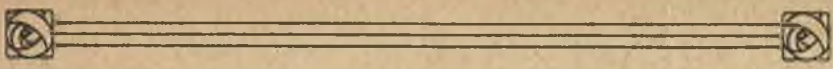
(2) Osserva acutamente il Tocco che il 3. periodo per Gioacchino non sarà quello del razionalismo: « la conoscenza della verità, per lui come per tutti i mistici, è la visione intuitiva, alla quale si arriva non per via dell' intelletto, ma del sentimento, non col raziocinio, ma colla preghiera ».

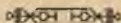
(3) Cfr., oltre il Tocco, anche Volpe, *op. cit.*, pag. 116, che ricorda come anche il Catarismo siasi svolto in Calabria, prima di Gioacchino.

infatti, da Gioacchino a Telesforo di Cosenza, alla fine del sec. XIV, non fa che proclamare la superiorità della chiesa greca sulla latina. Tutta la Calabria era un paese quasi greco fino a Gioacchino. A conservare il rito greco (che durò fino al 1460) e la tradizione greca concorrevano i basiliani, venuti in Calabria al tempo delle persecuzioni iconoclastiche (1). I basiliani menavano vita di stenti e di fatiche e tormentavano il corpo; tutti quasi eran dotati del carisma profetico. Gioacchino mette S. Giovanni, rappresentante, secondo lui, della chiesa greca, al di sopra di S. Pietro, fondatore della chiesa romana e loda assai la preferenza greca alla vita contemplativa, in confronto dell' attiva.

*
* *

Circa le relazioni del Gioacchinismo con altre dottrine medievali, è da notare che esso si connette strettamente col Catarismo (2); l' abate calabrese rifiuta la parte dommatica della dottrina catara, ma và d'accordo con i seguaci di essa nelle applicazioni etiche (lo ascetismo esagerato, la negazione di ogni valore alla terra e di ogni diritto al corpo, il desiderio della fine del mondo, il biasimo del clero cattolico etc.). Ha pure parentela la sua dottrina con il Montanismo..... Montano si ispirava allo Spirito Santo e riteneva che al presente l' azione dello spirito fosse continua e il profetismo fosse la radice della vita religiosa; egli credeva pure al millenarismo e pensava vicino il giorno in cui terra e cielo si sarebbero sfasciati e, spenta la vita terrestre dell' uomo, ne sarebbe cominciata una celeste ed immortale. Il Montanismo fiorì al 2° secolo, quando ferveva la lotta tra la gnosi

(1) Tra essi Elia junior che fondò il monastero sul S. Elia, presso Palmi, alla cui direzione successe poi Elia Speleota. (Cfr. Tocco, *op. cit.*, pag. 393).
(2) Cfr. Tocco, *op. cit.*, pag. 403 e Volpe, *loc. cit.*

e l'ortodossia e benchè tutti i montanisti, compreso Tertulliano, fossero oppositori degli gnostici, pure qualcosa da questi attinsero. Così Gioacchino attingeva dai Catari, nuovi gnostici, pur rifiutandone apertamente il corpo dommatico della dottrina.

Le idee di Gioacchino furono conosciute anche fuori di Italia ed ebbero tanta ripercussione in Francia che i discepoli di Amalrico di Bennes le innestarono alla loro dottrina.

I Filosofi Calabresi del Rinascimento

§ 12. Telesio e Campanella.

Dei tre maggiori filosofi della Rinascenza: Telesio, Bruno, Campanella, due sono calabresi, ed essi non sono, come altri filosofi nostri, degli epigoni o dei divulgatori, bensì dei precursori, come direbbe Bertrando Spaventa, precursori di Cartesio, di Spinoza e di Locke: filosofi costruttori, distruttori e costruttori anzi: distruttori dell' ingombro cosmologico, psicologico e teologico derivato dalla metafisica greca, dall'alessandrinismo e maggiormente dalla scolastica, costruttori di quel naturalismo filosofico che fu una potente affermazione dello spirito umano e preannunziò quasi la grande e definitiva sistemazione kantiana e, in fondo, tutta la filosofia modernissima.

TELESIO — Il Telesio inizia questa nuova filosofia del Rinascimento: questa filosofia rivoluzionaria, già preparata dall' Umanesimo, che segna il tramonto del Medio Evo per celebrare il trionfo dell' uomo che stenebra nella luce nuova il suo cervello dall' incubo del trascendente e guarda con gioia la realtà immediata della terra, e si lancia alla conquista di nuovi mondi, di nuove conoscenze, di nuove bellezze. Il Rinascimento è l'età della filosofia, come è l'età dei primi meccanismi e delle imprese ardimentose; esso segna il trionfo di nuovi valori, in definitiva, l' affermarsi di una nuova visione della vita. E Bernardino Telesio è l' iniziatore di tale filosofia rivoluzionaria, *novorum hominum primum....*,

come lo chiama Bacone, proprio lui che, quasi per contrasto, nella sua vita e nello svolgersi calmo e chiaro del suo pensiero ci appare « tutto circonfuso e pervaso di un tranquillo senso di raccoglimento e di serena imperturbabile armonia » (1), si che viene chiamato il *filosofo buono.*

Egli nacque a Cosenza nel 1509. Fu educato dallo zio Antonio, valente latinista e poeta, anzi nel 1525 andò con lui a Roma per studiare e quivi, durante il terribile sacco (1527) operato dagli Spagnuoli congiunti a Tedeschi luterani, fu fatto prigioniero, non si sa per qual motivo, e trattenuto in carcere per due mesi, liberato poi per opera del Martirano, calabrese che occupava un'alta carica nell'esercito del conestabile di Borbone. Dopo di allora proseguì gli studi a Padova dove si addottorò nel 1535. Solo nel 1565, dopo lunghi anni di osservazioni e di meditazione, pubblicò i primi due libri del suo *De rerum natura juxta propria principia,* e nel 1586 gli altri sette (2).

In questa sua vita, tutta dedita alla speculazione, semplice e pura, quindi, perchè irradiata da un ideale persistente di verità, fu circondato dalla stima e dalla amicizia di tutte le più eminenti personalità del suo tempo: dagli illustri uomini quali Bembo, Martirano, Contarini, Patrizi, ai papi Clemente VII, Paolo III, Paolo IV, Pio IV, Gregorio XIII. Dopo il Concilio di Trento ebbe a subire però anche lui i rigori della Controriforma: la Chiesa avvertita che la dottrina di Telesio acquistava dei discepoli (i Telesiani) e si propagava rapidamente, accendendo anche le anime, si preoc-

---

(1) E. Troilo, *Bernardino Telesio,* nei « Profili » di A. Formiggini, 1924.

(2) Oltre il *De rerum natura juxta propria principia* libri IX, pubblicato in 3 volumi recentemente, 1923, dal Formiggini, Roma, altre sue opere sono: *Varii de Naturalibus rebus libelli:* de cometis et lacteo circulo, de his quae in aere fiunt et de terremotibus, de iride, de mari, quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur, de usu respirationis, de coloribus, de saporibus, de somno — ediz. 1590; altri opuscoli sul fulmine, sulla febbre etc., pubblicati dal Fiorentino in appendice all' opera cui appresso si accennerà.

cupò subito ad isolare il grande pensatore e a far sì che la sua opera non si apprendesse e si propagasse. Tali misure furono esperimentate anche dal Campanella al quale, giovanissimo, malgrado il suo ardente desiderio di conoscere il filosofo cosentino, fu proibito inesorabilmente di avvicinarlo: in vero il Campanella esperimentò poi i rigori più orribili della prigionia durissima e della tortura che, per fortuna, Telesio non conobbe. Dopo la sua morte, avvenuta nel 1588, comincia veramente la tragedia del libero pensiero, durante la quale, però, tuttavia il pensiero telesiano continuò a diffondersi in Italia e fuori di Italia e assunse importanza notevole con l' Accademia Cosentina, fondata all' inizio del secolo dal Parrasio, che tuttora continua il culto del grande pensatore, e con scuole formantisi dovunque.

§ 13. Il Naturalismo telesiano.

Il primo essenziale valore dell' opera di Telesio consiste sopratutto nell' aver riaffermato, reintegrato, anzi, la Natura di fronte alla negazione assurda e contraddittoria del Medioevo scolastico e cristiano: questo Medioevo tra le due possibili posizioni del problema riflettente il rapporto spirito-natura, la prima, cioè, di origine presocratica considerante lo spirito già di per se natura, e la seconda, schiettamente metafisica, risolvente la natura nello spirito (sviluppata, più tardi, nella 3ª posizione hegeliana), poneva una terza soluzione che risolveva il rapporto in un' antitesi irriducibile che si risolveva, a sua volta, con l'annullamento della natura.

Ma questa semplicistica filosofia del *cupio dissolvi* si trovava continuamente di fronte a quel secondo termine che risorgeva tragicamente dalle sue ceneri: poichè in fondo la distruzione doveva avvenire non di ogni possibile rapporto come nel Nirvana dei buddisti o di Schopenhauer, sibbene di un solo termine, che nell' attimo e col fatto stesso di

negarlo lo si affermava: ed allora ecco gli esorcismi e gli scongiuri per combattere questa materia malvagia, questo Mefistofele, che è il simbolo della Natura, ma negli esorcismi stessi è la affermazione di questo principio violentemente negato.....!

Si ebbe poscia nel Rinascimento la caratteristica e ben nota fase della magìa, della teosofia, dell'alchimia che, lungi dal negare più la natura, la pone, deformata e sfigurata, al di sopra della Divinità medesima come un caos di misteriose ed enigmatiche potenze che atterriscono lo spirito.

Ma poi ecco balenare la cristallina, armonica intuizione telesiana che, come ben dice il Troilo, celebra la nuova Epifania della Natura e riafferma la rappresentazione presocratica. A questo proposito, invero, è da notare come il Fiorentino neghi che Telesio possa ricollegarsi al pensiero presocratico, ritenendo piuttosto che egli muova da Aristotele alle cui dottrine, pur combattendolo, in alcuni punti si accosta (1), ma se si pensi che il vero spirito presocratico, quello impersonato non da una sola scuola, ma da tutte quelle succedutesi da Talete ad Eraclito, consiste sopratutto nella intuizione fisica, e in ispecie ove si tenga mente a quegli spunti di eleatismo che nel pensiero telesiano emergono chiari, non può che ritenersi più conforme al vero la affermazione del Troilo, che noi facciamo nostra anche per un riflesso non filosofico, perchè, cioè, ci permette di collegare il nostro pensatore alla nostra più genuina e gloriosa tradizione filosofica.

La natura: ecco il principio telesiano, la natura vista con i nostri occhi di uomini, senza preoccupazioni trascendentali (ecco quasi delineata anche una teoria dei rapporti tra scienza e fede), la natura vista *juxta propria principia:*

---

(1) F. Fiorentino, *Bernardino Telesio ossia Studi storici su l'idea della natura nel Risorgimento Italiano*, Firenze 1874.

principio obiettivo (o ontologico) per cui la natura è materia e agisce come tale, *principio subiettivo* (o gnoseologico) per cui la natura come senso si conosce ed è conosciuta come natura, tra questi due principi intermedio il *principio dello spazio e del tempo* (o onto-gnoseologico).

A questi tre principî filosofici della natura il Telesio ne aggiunse, in vero, un quarto, il *principio trascendentale*, che però resta quasi estraneo ed avulso dal suo chiaro monistico sistema naturale.

Il principio obiettivo del mondo dunque è la materia, la materia una, indistinta, eterna, sostanza di tutte le cose, sostanza vera, viva, presente..... *Materia una, et ab una eademque universum constitutum natura:* questo è l'assoluto di Telesio. E questa unità ed identità sostanziale è universale: *quod terram, mareque et stellas.... quodque ipsas inter stellas locatum.... est ens, unum idemque ;* e questa identità e unità universale è anche ricavata dalle magnifiche dissertazioni sul *Moto.* Telesio, mettendosi contro alla scienza cosmologica e al sistema teologico del suo tempo, anticipando così Galileo, ha infatti dimostrato che ogni corpo mobile non ha un solo movimento, come voleva Aristotele (1), dominatore di tutto il pensiero corrente, ma ha tutti i movimenti : in sostanza ha dimostrato che non vi sono diversità di moti : non vi è che il moto e quindi non vi può essere diversità sostanziale, cioè di natura, fra terra e cielo. Come si vede, questa radicale visione monistica dell'universo investe e oltrepassa audacemente i limiti del trascendente : *il cielo è corruttibile*, continua infatti il Telesio, e a poco a poco nega e distrugge lo stesso *motore immobile.*

La materia ora è concepita come inerte, ora come *atta* al moto: questa pretesa contraddizione si spiega considerando

(1) Aristotele ricavava appunto la diversità di natura fra i corpi dell'Universo dalla supposta diversità dei moti dei corpi sublunari e sopralunari.

che Telesio conserva ancora la distinzione aristotelica tra forma e contenuto, ma il giuoco di questa opposizione è il principio stesso del dinamismo: nel seno della materia operano due principi agenti, due poli della forza la quale appunto nella materia realizza l'opposizione di questi due poli (il Caldo ed il Freddo); ora la materia come contenuto di queste forze e come termine di una opposizione ha indubbiamente un aspetto dinamico, pur sembrando, in astratto, inerte, come ricettacolo dei poli della forza, se poi si considera che in essa medesima, da cui è inseparabile, si agita il *Calore*, principio motore fondamentale nel sistema telesiano, il calore che è dato aristotelicamente come forma e che si identifica, in fondo, col Moto (1), si ha la spiegazione completa della *quampiam ad motum aptitudinem* della materia.

L' opposizione telesiana, quindi, non è più la formale distinzione di Aristotele, ma opposizione reale, concreta, attiva di nature agenti: dalla opposizione e relazione infatti del Calore, che è forma del Cielo e dell' intero universo, col Freddo si producono tutti i modi di essere, i fenomeni, il divenire della realtà. E' da tenere sempre presente perciò che la materia non è la mera *privazione* aristotelica, ma una realtà positiva che non ha fuori di sè la sua spiegazione.

In fondo « dalle avviluppate distinzioni, opposizioni e relazioni tra Contenuto e Forma, Forma e Privazione, Caldo e Freddo, Cielo e Terra, Moto e Quiete, non resta, nella parte più viva del pensiero telesiano, che la realtà della Materia unica, identica, eterna e del Moto universale (2) »: il primo principio del sistema naturalistico.

---

(1) Cfr. su questa identificazione anche Bacone e Kant, questi nell' opera postuma « Passaggio dai principii metafisici della scienza della natura alla fisica » in Reicke, *Altpreussische Monatsschrift*, XX, pag. 400 segg.

(2) E. Troilo, *op. cit.*

*
* *

La materia, come si è detto sopra, ha anche un certo dinamismo, non è del tutto inerte: *entia prorsus omnia mutuum contractum sentîre et summopere eo oblectari*, e questa sensibilità, quasi, delle cose è partecipata in special modo dai principî attivi dell'universo, il Caldo e il Freddo: *calori frigorique sese assidue generandi multiplicandique et quaqueversus effundendi et molem universam occupandi, seseque mutuo oppugnandi et propriis e sedibus deturbandi, et sese in iis constituendi, praeterea et alterius actiones et proprias* percipiendi sentiendique *passiones communem utrique tributam esse facultatem.* E con rigida conseguenziarietà dal suo monismo radicale, Telesio pone così anche lo spirito come natura. Prima però di parlare del problema soggettivo, bisogna rilevare come la concezione telesiana dello *spazio* e del *tempo* prepara il passaggio dal principio oggettivo a quello soggettivo.

Lo spazio telesiano è, in fondo, un'altra *attitudine* della natura: esso è uno, immutabile, incorporeo, universalmente omogeneo, diverso da tutti gli enti che accoglie e si susseguono, anch' essi sempre diversi, ma esso non è mai diverso da se. Fiorentino ha voluto vedere attraverso questi caratteri dello spazio una certa idealità della natura. In vero non può determinarsi in Telesio se lo spazio sia oggettivo o soggettivo, ma quella sua qualità di *attitudine* che, in fondo, serve a determinare la posizione degli enti rispetto a se stessi e rispetto a noi, adombra una specie di *categoria*, non certo la categoria kantiana e nemmeno lo *schema* leibniziano, ma pure una certa condizione non del tutto obiettiva per quanto incerta ed imprecisa.

Il Tempo ha gli stessi caratteri dello Spazio, non dipende dal movimento o dalla mutazione, nè dalla quantità: è una entità di per sè stante.... in quo *motus immutatioque*

fit omnis. In quanto Telesio fa dipendere il senso (che noi abbiamo) del tempo dal senso del moto e della mutazione può in ciò vedersi un'accentuazione dell'aspetto soggettivo appena adombrato invece per lo spazio.

*
* *

Il principio soggettivo, o gnoseologico, è tutta una dottrina mirabile del Senso. Il senso è una formazione naturale, insorge dal grembo della natura quasi come coscienza di essa. In questo principio il monismo telesiano arriva alle ultime conseguenze e si afferma intero e preciso.

Quella oscura e indistinta attitudine, potenzialità delle cose che nei movimenti e nelle azioni di esse e più nelle manifestazioni della vita organica inferiore si và distinguendo e personalizzando, diventa chiarità e perfezione nell' uomo, quell'uomo che nel Rinascimento diventa, poi, *quidam mortalis deus,* secondo la felice espressione del Manetti, il centro dell' universo di cui è l' ente più perfetto. Ma, come bene afferma il Gentile (1), l' uomo « nella universale catena degli esseri naturali.... si ricongiunge agli esseri inferiori, non per abbassarsi, però, al loro livello, anzi per innalzare gli altri esseri tutti fino a quella natura che egli scopre in se stesso » perchè egli è « la natura.... diventata uomo ». Infatti per Telesio lo spirito non è principio metafisico dualistico, bensì ente, processo della natura, è, in fine, come giustamente nota il Troilo, forma *dell' evoluzione creatrice* (2): il principio che, nella filosofia contemporanea, ha portato, col Bergson, al tentativo grandioso di spiegare ad

(1) G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento,* Firenze 1920; del Gentile cfr. pure *Bernardino Telesio,* Bari 1911.

(2) Calore - materia, moto, sensazione, pensiero: ecco il processo dell' evoluzione telesiana.

un tempo il farsi della materia e dell' intelletto che le si adegua.

Concependo questo spirito come coscienza, in fine, il Telesio annulla il dualismo aristotelico di senso ed intelletto: tutto è dal senso, ma questo senso è la radice e l' essenza di tutto il problema dello spirito come coscienza.

La conoscenza, secondo il Telesio, avviene per immutazione, si conosce, cioè, ciò che muta, e siccome lo spirito per lui non muta, così non può conoscersi direttamente: bisogna aspettare Campanella per trovare il superamento della concezione telesiana!

Telesio considera pure nel suo sistema l'anima trascendente, creata da Dio, ma a questo proposito è bene riportare, senz'altro, le parole del nostro Fiorentino: « se mi si chiegga, quale ufficio faccia quest' anima di origine divina, nol saprei veramente definire, nè il Telesio stesso aveva preso una deliberazione precisa; ce l' aveva messa per non romperla a viso aperto con la fede; ma venuto alla funzione propria da attribuirle, non sa più che dirsi, e si rassegna a lasciarla in ozio » (1).

L' ultimo principio, il *trascendentale,* del sistema di Telesio, ha una portata quasi identica a quella dell' *anima.* Il Mondo per Telesio è stato creato da Dio, ma questo Dio nell' atto iniziale della creazione esaurisce tutta la sua potenza, anzi del tutto la sua essenza, le quali completamente si trasfondono nella Natura: la Natura diventa essa Dio, *Natura sive Deus;* ma non solo Dio dopo la creazione diventa una larva inerte, non Dio insomma, quanto anche egli appare come necessitato a questa creazione: egli in-

(1) F. FIORENTINO, *op. cit.*

somma non ha creato liberamente, da vero Dio, in quanto questo mondo *doveva* essere creato e.... *quomodo constructus est, construendus* (1).

Come si vede questo principio rappresenta un' ultima concessione alla tradizionalità e convenzionalità della credenza dei tempi (i cui rappresentanti appaiono pure spesso citati nell' opera telesiana), le quali però nello sforzo immane fatto dal pensiero che ha voluto ridare alla natura ed a se stesso la libertà più assoluta, vengono inesorabilmente travolte.

*
* *

L' etica di Telesio — Conformarsi alla legge di natura, cioè praticare quel senso squisito di conservazione e di moderatezza dettato dalla sapienza è per Telesio la funzione pratica dello spirito, il quale raggiunge la perfezione etica nella *puritas*. Così questa sana concezione utilitaria della morale, che è in Telesio, armonizza con tutto il sistema.

CAMPANELLA — Dopo Telesio e Bruno, Campanella ha anche la sua nuova parola da dire nella filosofia del Rinascimento (2); egli rappresenta in Italia quel momento del pensiero speculativo che, con più profondità, nella storia generale della filosofia, rappresenta Renato Descartes.

Dal concetto della sostanza, che con Bruno ha anche decisamente consustanziata la forma, era sorto il nuovo problema del conoscere: questo problema, in vero, dal Campanella viene risolto nell'empirismo, ma dopo che nella metafisica aveva raggiunto le vette del razionalismo!

---

(1) Il pensiero di Telesio, su questo punto, ha una notevole somiglianza con quello del Leibniz, bene inteso, e quello del Mill (cfr. i nostri *Saggi sul Naturalismo idealistico*, Città di Castello 1927, pagg. 17-35).

(2) Cfr. ZAVATTARI, *La visione della vita nel Rinascimento e B. Telesio*, Torino 1922, e LÉON BLANCHET, *Campanella*, Paris 1920.

Dal punto di vista dell' ideale religioso-sociale, egli è quasi il continuatore, nella nostra terra, delle profezie di Gioacchino da Fiore, alla cui autorità si è spesso richiamato nel suo processo.

Gian Domenico Campanella nacque a Stilo nel 1568. Prese il nome di Tommaso facendosi domenicano nel convento di Placanica presso Nicastro.

Una sua prima opera ispirata alla rivoluzione telesiana gli fruttò un primo processo di eresia e conseguente imprigionamento, per cui cominciò a peregrinare per le carceri del S. Uffizio. Uscito dal carcere di Roma si recò a Firenze e a Padova: qui ebbe altri processi e quindi fu nuovamente portato prigioniero a Roma.

Nel carcere romano di Torre di Nona..., « rocca sacra a tirannia segreta », nel 1595, compose un sonetto in cui, secondo il Gentile (1), accenna, forse, anche al Bruno che in quella Torre sin dal 1593 era rinchiuso:

« Come va al centro ogni cosa pesante
Dalla circonferenza, e come ancora
In bocca al mostro che poi la divora,
Donnola incorre timente e scherzante,

Così *di gran scienza ognuno amante,*
Che audace passa dalla morta gora
Al mar del vero di cui s' innamora,
Nel nostro ospizio alfin ferma le piante ».

Uscito nuovamente di prigione tornò a Napoli e di quì partì nel Luglio 1598 per la Calabria, forse meditando la congiura. E nel 1599, quando tutto era pronto perchè si attuasse appunto la sollevazione contro il governo spagnuolo e venisse instaurata la Repubblica campanelliana, la congiura fu scoperta e dopo un celebre processo di cui ci rimangono

(1) G. Gentile, *op. cit.*, pag. 35. Anche del Gentile è l'ediz. del sonetto.

gli atti (1), molti congiurati furono condannati a morte e giustiziati, e altri, tra cui il Campanella, fra Dionisio Ponzio e Maurizio de Rinaldis, furono messi in prigione (2). Alla congiura, di cui il Vicerè di Napoli dovette scrivere a Madrid: « essere stata Misericordia divina l'averla scoperta in tempo », facevano parte frati, banditi, Turchi: il primo moto doveva avvenire in Catanzaro, dove di notte dovevano penetrare circa quattrocento armati per dare inizio all'insurrezione, i Turchi dovevano sbarcare alla marina di Stilo e quindi dar man forte.... Dopo ventisette anni di prigionia, nel 1626, il nostro frate riebbe la libertà, ma, caduto ancora una volta in sospetto per « il suo zelo religioso e il suo trionfato ateismo » (Gentile), fu costretto, per quanto vecchio ed infermo, ad andare in Francia (1634), dove cinque anni dopo (nel 1639) morì.

§ 14. Albori di idealismo nella gnoseologia e nella metafisica campanelliana.

Il naturalismo telesiano rendeva impossibile, anzi inconcepibile, la riflessione dello spirito sopra se stesso, sicchè il soggetto doveva essere assolutamente spiegato col principio trascendentale (e questa doveva essere la funzione dell' *anima*, per quanto imprecisa e incerta anche agli occhi di Telesio); infatti, poichè la sensibilità era concepita come una azione completamente irriflessa e transitiva, e quindi ricon-

(1) Vedi L. Amabile, *La congiura, il processo e la follia di T. C.*; oltre che, per il pensiero politico del nostro, le altre sue opere: *Campanella nei Castelli...*, *Del carattere di T. C.* etc., citati specialmente dal Croce nel suo saggio sul Comunismo di T. C., contenuto nel libro *Materialismo storico ed Economia marxistica.*

(2) Alla congiura pare che abbia preso parte pure il cosentino Antonio Serra, uno dei più antichi scrittori di economia politica nato il 1550 (notevole di lui il trattato *Sulle cagioni che possono far abbondare i regni d'oro e di argento)*, certo subì lungamente le prigioni di Napoli.

dotta al presupposto del Moto che a sua volta era generato dal *calore*, agente nella materia, lo spirito non poteva sentire se stesso, cioè riconoscersi e riflettersi, potendo sentire solo le cose estranee a se stesso con le quali veniva in contatto: d'onde le difficoltà razionali a spiegare il senso, la coscienza di se. Campanella muove dal dubbio della sua prima fase scettica in cui si era fermato alla stessa difficoltà telesiana creduta insuperabile, ma poi trova la certezza nel *sensus abditus* (senso occulto o originario), realtà primordiale non trascesa, che è la coscienza, direi naturale, innata, di se (1), ove ogni opposizione dell'essere al pensiero ed ogni distinzione di soggetto e oggetto scompare: « ad Aristo-

(1) Alquanto diverso è il processo del pensiero cartesiano, che però arriva alle medesime conclusioni: in quella parte del *Discorso sul metodo* ove, come egli dice nelle « Avvertenze », sono esposte « le ragioni con cui prova l'esistenza di Dio e dell'anima umana, che sono i fondamenti della metafisica », Cartesio, dopo aver parlato del suo *dubbio metodico*, aggiunge: « ma subito dopo io osservai che, volendo così giudicare falsa ogni cosa, bisognava necessariamente che io fossi qualche cosa: e notando che questa verità: *io penso, dunque io sono*, era tanto ferma e sicura che tutte le più stravaganti supposizioni degli scettici non erano capaci di scuoterla, io giudicai di poterla accogliere senza scrupolo come primo principio della filosofia che cercavo ».

Dalla posizione di dubbio universale insomma scaturisce una conseguenza che supera quella medesima posizione: io dubito, ma nell'atto stesso che affermo di dubitare, affermo anche con assoluta certezza che *esisto io che dubito.* Io cosa sono? sono uno che dubita dei suoi sensi e della sua ragione: ma dubitare è pensare. E se riconosco che mi inganno, è vero almeno questo: che io mi inganno. « Io sono nel mondo del pensiero, — commenta il De Ruggiero nella edizione del *Discorso* che ho dinanzi (Vallecchi) — nell' atto stesso che nego il pensiero, sono nella verità nell'atto stesso in cui riconosco l'errore. Dunque non solo esisto, ma esisto come un essere pensante, come una cosa che pensa. Ed ecco la mia certezza è anche la mia prima verità. La formula del testo: *io penso dunque esisto*, nel modo come è espressa potrebbe dar luogo all'equivoco che si tratti di una deduzione, di una inferenza mediata (da quel *dunque*): invece non v'è in realtà nessun passaggio dal *penso* all' *esisto*, ma si tratta di un'unica e indivisibile affermazione immediata: io sono pensante. Ciò si rileva con assai maggior chiarezza dal testo della 2ª *Meditazione* »... (Il De Ruggiero accenna alle *Meditazioni metafisiche* in cui il Descartes svolse ampiamente la filosofia già contenuta in embrione nel *Discorso).* Come si vede, il processo, suesposto, del pensiero di Cartesio, differisce dal processo del pensiero campanelliano!

telem et Telesium respondeo, quod cognoscere non est pati, nec immutari absolute, nisi in quantum pati, et immutari est, vel causat esse, vel imperfecte id, a quo patimur, vel immutamur. Quapropter si esse est ratio cognoscendi, et cognitio aliorum facit esse aliud : *ergo esse animae, et cuiuslibet cognoscentis est cognitio sui :* imo cognitio facit rem esse quod ipsa est (1) »: lo spirito in quanto è conosce se stesso, (*cognoscere est esse, notitia sui est esse suum*, dice altrove), le cose esterne poi le conosce in quanto diviene, perchè Esso non è le cose esterne.

Da questo *sensus abditus* Campanella costruisce la sua dottrina delle *primalità* che sarebbero le qualità radicali, i principii dell'esistenza e della non-esistenza di tutte le cose e sono : la forza, la sapienza e l' amore : questa dottrina delle primalità costituisce tutta la sua metafisica ! L' uomo, infatti, non può essere un semplice accidente, un semplice effetto della sostanza : egli pensando e pensandosi sa di essere e di essere nel modo più perfetto di tutte le altre cose del mondo naturale che, anzi, domina e regge ; egli è « re, epilogo, armonia, fin d' ogni cosa », « dio secondo » e, come tale, quindi, non può avere causa dalla stessa natura, sibbene dall' essere perfetto, Dio, « causa architettrice di ogni cosa », che possiede in grado infinito le tre primalità positive sopra accennate... : « noi veggiamo che l'uomo non si ferma sotto la natura degli elementi e del sole e della terra ; ma molto più sopra loro intende, desidera ; e opera, più che nullo effetto loro, altissimi effetti. Talchè non pende da loro, ma da cagione molto più alta, che Dio s' appella. Ecco che quando l' uomo va cogitando, pensa sopra il sole, e poi sopra, e poi fuori del cielo, e più mondi infinitamente, come escogitano pure gli Epicurei. Dunque, di qualche infinita causa ella è effetto, e non del sole e

(1) T. Campanella, *Metaphysica*, parte II, lib. VI cap. VIII, art. 5.

della terra, sopra il quali infinitamente trapassa »; e poi ancora, nel *De sensu rerum* (1)..... « Tutti gli animali stanno dentro il ventre del mondo, e l'uomo con loro, come vermi dentro il ventre dell' animale: e pure solo gli uomini s' accorgono che cosa è questo grande animale e i suoi principii, corsi, vita e morte. Dunque, l'uomo sta non solo come verme, ma come ammiratore e luogotenente della causa architettrice d'ogni cosa ». Il pensiero dunque è ciò che distingue da se la natura; da questa considerazione discende logicamente la teoria gnoseologica (2); il *sensus additus*, o senso aggiunto, passione, è quello che ci da la conoscenza della natura e questa conoscenza consiste nella mera certezza sensibile.... « notitia aliorum est esse aliorum », mentre l' intelletto è ancora, per Campanella, una specie di senso illanguidito.... « senso lontano, e confuso.... » (3): siamo, come si vede, in pieno empirismo (4), sicchè il merito maggiore del Campanella resta sempre quello di aver operato la conversione della cognizione *e* dell' essere.

La sua metafisica riproduce la qualità della teoria gnoseologica: come in questa le due *notitiae* (l' *abdita* e l' *addita)* non si convertono mai in unità, così l'essere e il non

(1) Cito il *De sensu rerum* nella redazione italiana del ms. Bibl. Naz Napoli. Le altre opere principali del C. sono la *Philosophia realis*, la *Metaphysica*, la *Civitas solis* di cui parleremo appresso.

(2) Dico *logicamente* perchè non essendovi unificazione dei due sensi (l'abditus e l'additus), concependo la conoscenza della natura come mera passione, estrinseca all'autocoscienza, mera sintesi, non azionata dalle *forme* del nostro intelletto, la natura *così com' è* appare qualcosa di distinto dal pensiero

(3) *Del senso delle cose*, l. II, cap. 22, pag. 77; cfr. pure l. I, cap. 4

(4) Questo empirismo, che ha pure un' eco nella filosofia di R. Ardigò, con i concetti dell' autosintesi e dell' *eterosintesi*, ha fatto giustamente ritenere Campanella, dallo Spaventa, precursore di Locke, oltre che, per la posta identità di soggetto e oggetto, di Cartesio. La Dentice di Accadia pensa, invece, che il *senso* di Campanella, non essendo mera passività, ma percezione della passività, per tanto sia preannunziato rozzamente, ma energicamente Kant: cfr. C. Dentice di Accadia, *Tommaso Campanella*, Firenze 1921, pag. 24 e 95.

essere non riescono mai a conciliarsi in sintesi (1). L'essere coincide con la *notitia abdita sui*, il non essere con la *notitia addita*, sicchè la natura del finito (non essere) sfugge al Campanella poichè essendo, per lui, alcunchè di assolutamente opposto all'essere, cade nella irrealtà, nel nulla. Pare così che la stessa *opposizione* venga meno e rimanga l'essere puro, semplice identità parmenidea, senza ombra di differenza, come vorrebbe lo Spaventa ; il Ritter, il Felici, il Gherghi propendono, invece, per una soluzione immanentistica di quella che, secondo noi, in ciò seguendo il Fiorentino, in un certo senso e la Dentice di Accadia, è una posizione agnostica del Campanella : cioè vorrebbero che, nel Campanella, il non essere, il finito siano considerati come condizione inevitabile del realizzarsi dell' essere, il che farebbe pensare ad una concezione dialettica del nostro, che francamente non è autorizzata dalla piana e genuina interpretazione dei testi, nonchè dagli sviluppi della concezione campanelliana.

Accentuando la *tendenza* immanentistica del suo pensiero egli trae la sua religione naturale, che contrappone alla religione *addita*, ossia alle religioni positive che offuscano la naturale, e poi la dimostrazione della natura divina e quindi immortale dell' anima umana. Egli, in vero, segna un regresso rispetto al Bruno, che sognava la libertà completa dell' uomo emancipato dal Cattolicismo, dell' uomo che è la stessa infinita natura ; la religione naturale del Campanella è, in fondo, il Cristianesimo spogliato dagli abusi, che doveva essere instaurato dal papa medesimo, e queste sue idee conciliatrici lo fecero definire, dallo Spaventa, « il filo-

(1) *Met.*, p. II, l. VI, cap. III, art. 3.

sofo della restaurazione cattolica » e, dal De Sanctis, quasi il precursore del neoguelfismo (ancor oggi galvanizzato in Italia), per quanto altri creda che il genuino pensiero di Campanella sia riposto nella *Città del Sole* la cui teocrazia è perfettamente in contrasto con la istituzione storica che è il papato.

*
* *

La *Città del Sole* e le *Questioni* contengono il pensiero politico del Campanella, il quale abitualmente ed erroneamente è considerato come un precursore del Comunismo: ora, negata la importanza storica del suo comunismo (1), il quale non ha alcuna rispondenza con esigenze e situazioni particolari di un dato momento storico, nè rappresenta un indizio sociale specifico, in quanto i lamenti del Campanella contro la disparità delle condizioni sociali e le malversazioni dei baroni sono ripetuti in altri documenti dell' epoca e di tutti i tempi, mentre la sua predizione di un ordine nuovo, ricavata da interpretazioni astrologiche e dalle nuove scoperte del secolo non era dovuta, in fondo, che al suo temperamento di sognatore, pieno della propria missione, non resta che valutare la pura costruzione teorica.

Conoscitore profondo di tutte le forme di comunismo, teorico e pratico, dalla Repubblica platonica alle opinioni dei padri della Chiesa e all' Utopia del Moro, dal comunismo del cristianesimo primitivo ai costumi di alcuni popoli selvaggi e al comunismo delle sette eretiche, egli ha costruito una teoria che non ha niente di nuovo e di speciale, in confronto agli altri sistemi; la difesa di questo comunismo è anche fatta con i soliti argomenti: dalla proprietà privata si genera l'egoismo e dall' egoismo sorgono tutti i mali so-

(1) Vedi B. Croce, *op. cit.*

ciali, mentre la comunità dei beni genera la fratellanza. Più originale è l' ordinamento della vita sessuale per cui la generazione verrebbe serbata, con una serie di norme, ai forti e ai migliori.

Nell' Ufficio del Metafisico o sommo reggente e in quelli dei suoi tre ministri la successione avverrebbe per dinastia di intelligenza, i quattro sapienti, cioè, dovrebbero designare i loro successori.

In verità l' interesse e il valore della *Città del Sole* si riducono al fatto che essa rappresenta il bisogno umano, continuamente risorgente perchè sempre insodisfatto, nel volger dei secoli, di sognare delle istituzioni sociali « astrattamente razionali », ove le ingiustizie immanenti non esistano e la vagheggiata felicità sorrida agli uomini : essa, in fondo, è la projezione del desiderio umano nel regno di una sperata realizzazione, un tentativo di uscir fuori dalla società terrena, « dalla realtà complessa dei fattori economici per rifuggirsi negli spazi sereni della Idea » (1). Questo suo carattere, in vero, pare suggerito dal Campanella medesimo :

> Stavamo tutti al buio, altri sopiti
> d' ignoranza nel sonno, e i sonatori
> pagati raddolciro il sonno infame ;
> altri vegghianti rapivan gli onori,
> la roba, il sangue e si facean mariti
> d' ogni sesso, e schernian le genti grame.
> Io accesi un lume . . . . . . (2).

La sua ideale riforma era un lume di speranza....

Coloro che vogliono togliere l' aspetto utopistico alla *Città del Sole* per attribuirle un valore storico o politico dimostrano di non averne inteso la vera portata.

---

(1) B. Croce, *op. cit.*

(2) *Orazioni tre in salmodia metafisicale congiunte insieme*, (*Poesie*, edizione Gentile 119).

*
* *

« Insuper assero, quod etiam si haec *(cioè* providentiam et amorem Dei erga creaturas) non credis, bonum erit operari bonum secundum naturam. Operari enim secundum naturam cuilibet sano iucundum est, dicunt physiologi. Ergo pravi homines operantur malum contra naturam et regulas eius; ergo semper moesti sunt. Gaudium autem apparens est falsumque, quod subito perditur.... » (1). Qui è tutta l' etica campanelliana cui poi si ricollega l' intuizione magnifica del sonetto 34 della *Scelta* Adami, in cui si afferma non occorrere una vita oltremondana perchè vi siano le sanzioni alla virtù e alla colpa. E' perfettamente consono al naturalismo di C. pensare che la giustizia si compia già perfettamente in questa stessa vita e che il castigo sia immanente alla colpa come il premio alla virtù « o, come oggi si direbbe, che il valore è nella stessa volontà che lo realizza, o ancora, come diceva Kant.... che il bene supremo risieda appunto nella buona volontà » (2):

> Seco ogni colpa è doglia, e trae la pena
> nella mente o nel corpo o nella fama:
> se non repente, a farsi pian pian mena
> la robba, il sangue o l' amicizia grama.
> Se contra voglia seco ella non pena,
> vera colpa non fu: e se il tormento ama,
> ch' è amaro a Cecca e dolce a Maddalena,
> per far giustizia in sè, virtù si chiama.
> La coscienza d' una bontà vera
> basta a far l' uomo beato; ed infelice
> la finta ed ignorante, ancor ch' altéra.
> . . . .

Il male dunque è un puro fatto naturale, poichè con-

(1) *Atheismus triumphatus*, pag. 200 e segg.
(2) G. Gentile, *op. cit.*

trasta alle leggi della natura, ma si realizza nella volontà e nella volontà medesima attinge il suo valore e la sua sanzione, come « la possibilità del proprio superamento ».

*
* *

Le idee di estetica del Campanella si ricavano dalla sua *Poëtica*. Il bello è considerato come *signum boni* e il brutto come *signum mali,* intendendo per buono appunto le primalità, Potenza, Sapienza, Amore. Dice il Croce al proposito (1): « Quantunque il Campanella fosse ancora legato all' idea platonica del bello, il concetto di segno o simbolo, da lui qui introdotto, rappresenta un progresso. Per esso egli giungeva a scorgere che le cose materiali o i fatti esterni per se stessi non sono nè belli nè brutti: " Mandricardo disse belle le ferite nei corpi dei Mori suoi amici, perchè erano grandi e indicavano le forze grandi del feritore Orlando; e sant' Agostino chiama belle le scorticature e le slogature nel corpo di san Vincenzo, perchè indizî della sua tolleranza; ma erano brutte, per contrario, in quanto segni della crudeltà del tiranno Datiano e dei carnefici. Bello il morire combattendo, disse Virgilio, perchè segno d'animo forte. Bello sembra all'amante il cagnolino della sua donna, e belle chiamano perfino le urine e le feci i medici quando dimostrano buona salute. Ogni cosa è insieme bella e brutta ,, (quapropter nihil est quod non sit pulcrum simul et turpe). In tali osservazioni si ha, non più esaltazione mistica a freddo, ma un qualche avviamento di analisi e un riconoscimento del carattere idealistico di quelle categorie ».

La poesia, poi, pel Campanella è una specie di magica oratoria che somministra esempi dilettevoli per persuadere

(1) B. Croce, *Estetica....,* pag. 197-8.

al bene e dissuadere dal male coloro che la semplice verità e bontà o non vogliono o non possono o non sanno ascoltare.

In queste sue idee traluce tutta la personalità che espresse le sue ricchezze e la sua esuberanza sempre per una idealità, per un sogno palpitante: « le idee, infatti, non erano per Lui freddo prodotto dell' intelletto, ma cosa sentita, voluta, vissuta »! (1).

§ 15. Gravina.

Se l' Estetica è una parte della filosofia, anzi la parte, diremo così, preliminare, in quanto, per dirla col Croce, « l' attività estetica.... (è la) primogenita tra le attività spirituali e domestico sostegno delle altre » perchè, « se il linguaggio è la prima maifestazione spirituale, e se la forma estetica è nient' altro (2) che il linguaggio inteso nella sua schietta natura e in tutta la sua vera e scientifica estensione, non si può sperare di bene intendere le forme posteriori e più complesse della vita dello spirito quando la prima e più semplice rimane mal nota, mutilata, sfigurata », tanto che solo « da un... preciso concetto dell' attività estetica deve aspettarsi la correzione di altri concetti filosofici, e la soluzione di taluni problemi, che per altra via sembra quasi disperata »; poichè molta parte dell' opera del Gravina appartiene alla Storia dell' Estetica, il suo nome deve figurare

---

(1) Uno sconosciuto filosofo nostro, che subì le persecuzioni del S. Uffizio, per aver liberamente pensato come i suoi maestri Telesio e Campanella, fu Elia Astorini, nato nel 1651 ad Albidona (prov. di Cosenza) e morto nel 1702 a Siena.

Durante il suo volontario esilio, affrontato per non reiterare l'esperimento dei rigori dell' Inquisizione, già una volta subìti, uscendone, per fortuna, assolto, insegnò filosofia all' Università di Marburgo e matematica a Groninga. Quando ritornò in Italia, fu nominato professore di scienze naturali e matematiche alla Università di Siena. Scrisse di matematica, medicina e teologia, ma molte delle sue opere sono ancora inedite....

(2) Vedi infatti il titolo del libro, dalla cui Avvertenza traggo i brani che riferisco, e cioè: *Estetica come Scienza dell' espressione e Linguistica generale.*

in una storia della filosofia e, in specie, nella nostra breve storia del pensiero calabrese in cui egli, d'altronde, non appare, anche per il suo campo specifico, solitario e quasi staccato dagli altri, sibbene dal pensiero estetico di altri nostri pensatori, e in specie dal Campanella, muove per gettare, poi, nel secolo XVII qualche fermento di principî nuovi.

Vincenzo Gravina nacque a Roggiano (prov. di Cosenza) nel 1664 e visse quasi sempre a Roma, dove morì nel 1718. Gli si attribuisce, fra l'altro, il merito di avere scoperto per primo le buone disposizioni del Metastasio e di averlo messo in grado di coltivare gli studi e le Muse.

Il Gravina, oltre che opere di estetica, quali *Della Ragion poetica*, *Della Tragedia*, *Discorso su l' Endimione* etc. scrisse anche opere latine in materia giuridica quale: *Originum juris civilis libri tres* (1). In quest'opera l'*origine* del diritto civile è vista unicamente da un punto di vista storico: « nihil est aliud jus civile, nisi naturalis ad Romanae Reip. institutionem relata, Romanisque moribus literis explicata ratio » (2); per nulla quindi genesi metafisica. Pure quest'opera è stata molto apprezzata, specie per quanto in essa è detto intorno agli interpreti del M. E., Accursio, Bartolo, Cuiacio.

Come poeta ebbe parte grandissima nella fondazione dell'*Arcadia* nel 1690, assieme allo Stampiglia, al Crescimbeni, allo Zappi e ad altri portandovi le idee rinnovatrici

---

(1) Curiosa l'opinione del Gravina, che « Quidquid enim a Grecis philosophis de honesto et justo; de finibus bonorum et malorum; de regendis populorum moribus; de legibus et Republica, quaestionibus infinite propositis, et ambitiosis magis, quam utilibus disputationibus effundebatur; *totum collectum fuit* a Jurisconsultis nostris, atque, magis excussis, traductum in Urbem: ut quod apud Graecos exercitatio erat ingenii, longiorisque ocii levamen, Romae, in corpus juris civilis conversum, publicae ac privatae semen esset utilitatis. *Itaque contemplatio Graecorum ociosa et iners*, a nostris operosa reddita est, at[illegible] frugifera » !!! (cfr. *Originum*, Neapoli 1756, pag. XIII).

(2) *Op. cit.*, pag. 1.

dell'Accademia Cosentina e dello Schettini (1) e fu il primo legislatore di essa; ebbe, però, ben presto, molti avversari sicchè dovette uscirsene.

Il Gravina, chiamato dal De Sanctis « più acuto che vero », fu tuttavia il primo che, tra il Seicento e il Settecento, cercò di dare un indirizzo quasi scientifico alle dottrine estetiche; il Conti, che, dopo il Vico, nel sec. XVIII, è colui che « si tiene al più alto livello della speculazione estetica europea di allora (2) », alla pari del Baumgarten in Germania, riconosce che il Gravina ha accennato « un non so che della idea filosofica dell' imitazione; ma, troppo sollecito d' inferir da essa le regole delle poesie liriche, drammatiche ed epiche, e d' illustrarle con gli esempi dei più celebri poeti, greci, latini ed italiani, non attende a sviluppare quanto basta l' *idea feconda* che egli propone » (3). E il Gravina fu infatti troppo occupato con le regole ed i generi fissi.

Nella sua *Ragion poetica* si svincola, sì, dai precetti aristotelici e cerca di fondare la rettorica del bello sulla natura intima dell' arte, che per lui è imitazione del vero, studio della natura, ma d' altra parte, dallo studio dei classici dedusse i *suoi* principi fondamentali per la poesia e nel libro I ne discorse particolarmente (l' essenza, la materia, l' utilità); trattò poi i più notevoli generi letterari (lirica, epica, drammatica), ne tracciò la storia nell' antichità classica, e nel II libro parlò di Dante e della sua Commedia, e dei diversi generi di componimenti in volgare. Nel *Discorso su l' Endimione* egli ebbe qualche pagina di sapore moderno contro « gli ambiziosi ed avari precetti » dei re-

---

(1) Pirro Schettini, nato ad Aprigliano (prov. di Cosenza), precorse l' Arcadia essendo stato il più tenace propagatore del ritorno al petrarchismo. Fu principe dell' accademia parrasiana e scrisse delle *Rime* pregevoli, (1630-1678).

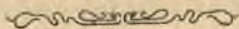
(2) B. Croce, *op. cit.*

(3) A. Conti, *Prose e Poesie*, 1739, prefaz.

tori, che dinanzi ogni opera intentano l'azione *pregiudiziale* e formano a un tratto « controversia sopra lo stato di essa, se sia poema, o romanzo, o tragedia, o commedia, o d' altro genere prescritto. E se quell' opera travia in qualche modo dai precetti...., vogliono tosto che sia bandita e in eterno prescritta », mentre « non so perchè non si debba trarre questo indiscreto freno alla grandezza delle nostre immaginazioni, ed aprirle strada da vagare per entro quei grandissimi spazî nei quali è atta a penetrare » ; ma queste considerazioni non lo trattennero dall' esporre anche lui, in uno *speciale* trattato, la precettistica del genere tragico....!

Egli, dicemmo, intendeva l' arte come il mezzo di far conoscere a tutti, col diletto della novità e della meraviglia, « il vero e le cognizioni universali », e in questa sua concezione dell' arte ha un lampo di intuizione assegnando, nella poesia, gran parte alla *fantasia,* (che poi modernamente diventa *conoscenza intuitiva),* fantasia che è da lui chiamata maga salutare, « delirio che sgombra le pazzie » : perchè per lui la fantasia deve sempre essere rappresentazione coerente di ciò che è verosimile, quel verosimile che deve far conoscere il vero alle menti volgari. Questa filosofia è, certamente, ancora molto lontana dalla moderna, per cui l'arte è, sempre, essenzialmente *lirica,* e indipendente da ogni teleologia.

L'insegnamento del Gravina ebbe influenza sugli scrittori della scuola svizzera quali il Bodmer, il Breitinger ed altri.

Così ancora una volta, fino a questo momento, si può affermare che la caratteristica del pensiero calabrese è di essere, quando lo è, precursore, se non sempre e del tutto sistematicamente innovatore.

I filosofi calabresi del secolo XIX

§ 16. Galluppi, De Grazia, Fiorentino, Tocco, Acri, Miraglia, Asturaro.

Il Galluppi assieme al Rosmini e al Gioberti forma la triade dei sommi filosofi italiani della prima metà del sec. XIX. Però, se, fino alla prima metà del sec. XVIII, e propropriamente fino al Vico, si può dire che il pensiero italiano abbia avuto un posto autorevole e di prim' ordine nella storia generale della filosofia, dopo i nostri filosofi non brillarono più per la originalità della speculazione e per la efficacia di precursori, sibbene non furono che i divulgatori o.... i ripensatori (secondo lo Spaventa) in Italia delle filosofie sorte, come prodotto originalissimo, in altre nazioni, e specie in Germania, di fronte alle quali non pure seppero sempre assumere un qualche atteggiamento di critica, come, in eccezione, fece il Galluppi. Il Croce, infatti, egregiamente nota (1) che « il moto del pensiero italiano nei primi decenni del secolo decimonono fu piuttosto progresso nella *cultura* filosofica nazionale che non nella storia generale della filosofia », e aggiunge che l' efficacia della filosofia germanica si manifestò in Italia nel sec. XIX dapprima attraverso la letteratura francese e poi direttamente, sicchè bene essa « si può studiare nei tre principali pensatori della prima metà

(1) Vedi *Logica*, Bari 1920, pag. 353 nota.

del secolo, il Galluppi, il Rosmini e il Gioberti: il primo dei quali, muovendo dalla scuola scozzese e combattendo il Kant, ne accolse non pochi pensieri; il secondo anche sotto specie polemica e nell' involucro cattolico, si può dire il Kant italiano; e il terzo, sempre con iscarsa consapevolezza storica, assunse la posizione stessa dello Schelling e dello Hegel. Avere raggiunto (tra il 1850 e il 1860) questa consapevolezza storica è merito di Bertrando Spaventa...., il quale rappresentò in Italia l'hegelismo in forma assai cauta e critica. Ma un vero superamento dell'hegelismo non si ebbe nè per opera dei seguaci della scuola, nè per quella degli avversari; e qualche pensiero originale comparve solamente presso filosofi non di professione, come nell'Estetica, col De Sanctis ». Ora, la mancanza di consapevolezza storica, o meglio il vero fraintendimento della propria posizione storica, che hanno operato tutti e tre i pensatori suindicati, si può spiegare col fatto che l'Italia in quel tempo fu invasa dal sensualismo francese del sec. XVIII; lo stesso kantismo si apprese o si interpretò attraverso l' eclettismo e la psicologia degli scozzesi (scuola del Reid) (1), sicchè tutto il valore importantissimo ed originale del nuovo concetto kantiano della *soggettività*, non fu inteso appieno. Così avvenne che, poi, nel moto di rinnovamento cattolico si combattè il sensismo che era una composizione varia e mobile di elementi soggettivi, non già in nome del kantismo, che anzi nella sintesi a priori dava il più saldo fondamento oggettivo al sapere, sibbene coinvolgendo nella critica lo stesso Kant, in quanto aveva posto il soggettivismo delle *forme* del senso e dell' intelletto, e poi, in fondo, si riproduceva la stessa posizione ed esigenza kantiana, senza averne coscienza: (vedi *la coscienza della sensazione* galluppiana, l' unità, la sintesi

(1) Lo stesso Galluppi dice nelle *Lettere Filosofiche* che « la dottrina scozzese è la madre legittima del Criticismo ».

senso - intelletto rosminiana, e il concetto giobertiano della *creazione* che, quasi, precorre l'*atto puro).*

Se guardiamo poi alla seconda metà del secolo scorso, il Fiorentino si presenta come il primo rappresentante in Italia del neo-kantismo, assumendo però maggiore importanza come storiografo della filosofia, neo-kantiano è anche il Tocco e l'Acri, assieme al Bonatelli e al Cantoni, rappresenta l'indirizzo dualistico della nostra filosofia, cercando, ma invano, di accostare Platone a Kant.

La nota originale di Telesio e di Campanella resta come il momento di grazia della filosofia calabrese, se non della filosofia italiana che dopo di loro, in vero, nel Vico ebbe un altro, per alcuni l'ultimo, bagliore di originalità.

GALLUPPI. — Pasquale Galluppi nacque a Tropea nel 1779. Mandato a Napoli per studiare la giurisprudenza preferì lo studio della filosofia. A Napoli stesso egli insegnò lungamente filosofia e diffuse la conoscenza delle dottrine kantiane e del kantismo. Il profilo della sua mentalità di studioso e di pensatore balza chiaro quando si sappia che egli meditava e curava la sua ricca produzione (circa 40 scritti pubblicati, oltre alcuni altri manoscritti inediti) (1), fra le molestie e gli schiamazzi della sua numerosa prole, nonchè tra le cure che gli richiedeva la sua funzione di pater familias.... e di quale famiglia, e quando si leggano le seguenti considerazioni del Guzzo (2): «... il Galluppi s'era conquistata quella sua cultura con così paziente e probo sforzo, e l'aveva sistemata con così cordiale senno, che,

(1) Il Prof. Eugenio Di Carlo sta preparando una *Bibliografia galluppiana* che certamente, data la vastità e genuinità delle sue ricerche, nonchè la sicura competenza del compilatore, colmerà tutte le lacune delle nostre informazioni intorno al filosofo di Tropea.

(2) AUGUSTO GUZZO, Prefazione alla 2ª edizione fiorentina delle *Lettere Filosofiche*.

dalle sue pagine, parla una leale e amica voce di vecchio e la si ascolta volentieri ».... ; questo a non aver letto la sua interessante *Autobiografia* (1). Fu socio dell' Accademia delle Scienze morali e politiche di Parigi (Istituto di Francia), a cui nel 1830 aveva mandato una memoria intitolata: *Considerazioni filosofiche sull' idealismo trascendentale e sul razionalismo assoluto* (2) ; e tra i suoi scritti vi è una *lettera al Cousin* in cui il 20 febbraio 1839 ringrazia il Cousin per la sua nomina a socio della Accademia. Non conosceva la lingua tedesca e fu costretto a leggere Kant in cattive traduzioni e neppure tutte le opere di lui : qualche cosa quindi del Kant stesso l' ha intuita, quando non l' ha dedotta dagli scozzesi la cui dottrina egli assimilava in certo qual modo alla kantiana. Morì a Napoli nel 1846.

§ 17. L' empirio-criticismo del Galluppi.

Il carattere peculiare del pensiero galluppiano è essenzialmente storico : egli pose sempre le quistioni storicamente, in maniera che le soluzioni sodisfacessero alle esigenze manifestatesi via via nella storia. E il suo merito principale consiste nell' aver introdotto il Kant, « ospite veemente », dice il Guzzo, nel mondo della cultura italiana. « E i pensatori italiani poterono accettare o respingere il kantismo, ma dovettero fare, e fecero, i conti con esso. Sicchè il pen-

(1) Datata addì 15 Agosto 1822, Tropea. Interessanti sono anche le pagine che gli consacra particolarmente F. Fiorentino nel II volume della sua *Storia della Filosofia* (pagg. 320-326) ove il Galluppi è chiamato, con una certa esagerazione, « gran riformatore della filosofia italiana ». Vedi pure, sopratutto, di Fiorentino, *La filosofia contemporanea in Italia*, Napoli 1876.

(2) Questa memoria fu pubblicata in francese nel I tomo delle *Memorie* dell' Accademia, sezione « Savants étrangers » ; fu poi pubblicata in italiano nel 1841 con in appendice il resoconto della memoria, che era stata letta a Parigi dal Sig. Mignet, fatto dal Senty nel *Temps* del 30 Settembre e 28 Ottobre 1839 e dell' 11 Maggio 1840.

siero italiano riprese contatto col pensiero europeo, ed uscì dall' isolamento in cui intristiva, privo d' efficacia (1).

Ma forse il Galluppi non ha un pensiero suo, che, anche a non essere originale, abbia una posizione in certo senso autonoma dinanzi agli altri pensatori ed al Kant in ispecie? Ecco: Bertrando Spaventa ha affermato del tutto che il Galluppi rappresenta quella posizione di pensiero che nel corso della filosofia tedesca è rappresentata dal Kant, ma, in vero, è da ritenere che il Galluppi cercò di dare delle soluzioni nuove ai problemi kantiani, pure, però, accettando quei problemi e facendo anzi di essi il nucleo della sua speculazione. Il problema kantiano era: se esiste nello spirito una attività sintetica a priori che unisca elementi soggettivi ad elementi oggettivi, e il Galluppi risponde di si: « dati due termini, posso io.... conoscere la relazione fra di questi. Tale relazione non è mica un elemento empirico: i due termini possono essere empirici tutte e due; ma la relazione è logica, è ideale; essa è un elemento soggettivo delle nostre conoscenze.... » (2): egli così, come si vede, è kantiano schietto, però non si ferma quì la sua speculazione. Per lui i rapporti, le relazioni, non sono tutti di eguale natura: le nozioni delle relazioni logiche di *identità* e di diversità sono elementi soggettivi di origine (perchè sono poste dallo spirito, non trovate) e di valore (perchè non c'è niente che loro corrisponda nella realtà), mentre i rapporti di *sostanza* e di *causa*, soggettivi di origine, sono invece oggettivi di valore, perchè hanno rispondenza nella realtà (concepita dal Galluppi nel modo comune, come del tutto indipendente dal pensiero). Le idee di sostanza e di causa lo spirito le ottiene analizzando la sua *esperienza primitiva* e, così otte-

(1) A. Guzzo, nella Introduzione alla edizione delle *Lett. filos* già citata

(2) Lettera XIV nell'opera citata: questa lettera è importantissima perchè è una specie di autobiografia filosofica del nostro.

nutele, poi le unisce a qualsiasi elemento oggettivo, ricavando quel mondo di conoscenze derivate che il Galluppi chiama *esperienza comparata* o secondaria : il problema, dunque, ora diventa quello di sapere se e come lo spirito costituisca la sua esperienza primitiva in cui sono già implicite, connaturate, *si sentono,* quelle categorie che l' analisi rende esplicite e dalla nuova sintesi sono poi manipolate a proprio modo : insomma in questa esperienza primitiva c' è un apriori come vuole Kant? Il Galluppi risponde di no, ed è quì sopratutto il suo antikantismo : nell' esperienza primitiva tutto è oggettivo, e gli stessi elementi soggettivi si presentano oggettivi come le conoscenze in cui son innaturati ; l' esperienza primitiva è senso a posteriori, senso che ha in se stesso le categorie. Ma chi dà a questo senso, che è pensiero, le sue conoscenze immediate?

Galluppi, contro Condillac, ritenne la sensazione soltanto come *obbiettiva ;* orbene, è la sensazione che contiene in sè l' obbiettività? questa obbiettività, o coscienza della obbiettività, è una natura della sensazione oppure dipende dallo spirito il quale nel sentire *intende?* e ancora, posto che l'obbiettività dipende dallo spirito che la pone, a sua volta lo spirito è posto dal di fuori o si pone e si produce da sè stesso? Il Galluppi dice : « sentendo le modificazioni passive da cui è affetto, (lo spirito) sente sè stesso paziente : sentire lo spirito sè stesso paziente, è lo stesso che sentire un agente esterno che lo modifica » (1); la base dell'obbiettività starebbe, dunque, nell' « io sento il me che sente qualche cosa ». Rosmini rilevò l' equivoco galluppiano dimostrando che nulla si conosce nella sensazione senza le idee, di cui la basilare è quella dell' essere (o *esistere,* corrispondente all' *intuito primitivo* del Gioberti) ; così l' ogget-

(1) GALLUPPI, *Elementi di Filosofia,* IV, Logica mista, Napoli 1846, cap. 1, par. 3.

tività della sensazione nasce dal sentire come *intendere* (come conoscenza riflessa, non sensoriale), intendere che è opera dello spirito, che è, insomma, il giudizio sintetico apriori kantiano, è la *sintesi* che Rosmini assegnava come carattere della percezione *intellettiva*.

Galluppi intravide Kant quando affermò che la esistenza dell' io e del mondo esterno è verità primitiva indiscutibile perchè attestata dalla *coscienza del senso* (1); ma come il mondo esterno, di cui si ha una certezza incrollabile perchè affermata dalla coscienza che ce lo traduce, agisce sul me?... « io lo ignoro, risponde (2); e dopo questa confessione, non si ha altra domanda a farmi ».... Come si vede il sistema galluppiano così si basa tutto su di un atto di fede: ha fatto un tentativo arduo e lodevole per superare lo scetticismo kantiano, ma questo tentativo è fallito e l'ombra misteriosa della *cosa in se* non fa in esso che ingigantire, anzi in se assorbe ed annulla la conoscenza, il pensiero! Per superare lo scetticismo kantiano bisognava prima aver appieno compreso la esigenza kantiana e solo Fichte ed Hegel lo hanno, infatti, superato.

In fondo il Galluppi risente ancora del suo primo modo che era il sensismo, da cui non s' è saputo completamente distaccare passando attraverso il Criticismo (3). Certo però che già, per il Galluppi, la realtà non è soltanto sensazione, ma da questa si distingue una coscienza della sensazione, sulla veracità della quale coscienza *(aliquid inconcussum)* egli

(1) Ecco dove, inavvertitamente pel Galluppi, si riproduce la posizione kantiana.

(2) Risposta alle *Considerazioni intorno allo spazio* del Mamiani, in Riv. Nap. a. I, t. II p. 172 (citata dal Guzzo).

(3) Sicchè giustamente lo Spaventa osserva che il Galluppi dà più volentieri la mano a Locke che a Kant e che la forza del vero e dei tempi soltanto lo fa essere kantista suo malgrado, specie quando deve fondare l' esistenza dell'universo e di Dio e la teorica della morale e del diritto. Cfr. B SPAVENTA, *Scritti filosofici*, Napoli 1900, pag 96-99, e un articolo nella *Enciclopedia popolare*.

poggia tutti gli altri nostri mezzi di conoscere: questa coscienza è riferita al senso interno e lo stesso senso esterno è insito nel primo, il che, in fondo, vuol dire che, senza la aprioristica coscienza di se, nemmeno la sensazione può darsi (e, io aggiungerei, nemmeno l' esperienza primitiva !....).

*
* *

In Etica Galluppi stabilisce la moralità delle azioni alla stregua della morale kantiana, ammettendo, cioè, i giudizi sintetici a priori pratici, ammissione che egli dice di dover fare partendo « dall' esame profondo della nostra facoltà di volere » (1); però volle fare dei tentativi di correggere l' etica kantiana trattando anche del piacere e della felicità, col porre, cioè, accanto all' Etica una *Eudemonologia*; non era certo questa la via di temperare l'unilateralità kantiana.

DE GRAZIA — Il De Grazia riconosceva ancora troppo kantiana la soluzione gnoseologica del Galluppi e l' ha combattuta.

Egli nacque a Mesuraca (prov. di Catanzaro) nel 1785 e morì nel 1856. Faceva consistere il kantismo nell' applicazione di elementi soggettivi (i rapporti) alle sensazioni, per cui anche il Galluppi era da lui ritenuto kantiano puro (2). Egli però criticava tale indirizzo e dava un'altra spiegazione al processo conoscitivo: la sensazione dà i dati primitivi, il giudizio scopre in essi i rapporti contenutivi, li scopre, non li pone come propria creazione.

Dunque il De Grazia ammette col Kant che la conoscenza è la risultante di sensazioni e giudizi, ma per lui

(1) *Elementi di filosofia*, cit. - II Morale - par. 37.
(2) VINCENZO DE GRAZIA, *Saggio su la realtà della scienza umana*, Napoli 1842.

giudicare è semplicemente osservare, non *aggiungere* : se gli oggetti ci vengono dal di fuori, lo spirito scopre, non crea, i rapporti ideali, già nel mondo esterno preesistenti, e la veduta è *pura*, come nota il Fiorentino (1), quando si osserva nell'oggetto, non già quando si aggiunge dal soggetto. Evidentemente non siamo che nell' empirismo, che giustamente il Cusani rimproverava al De Grazia e confutava. La posizione del De Grazia è infatti sostanzialmente identica a quella affermata più tardi dallo Spencer.

FIORENTINO — Dice Armando Carlini nella Prefazione al *Compendio di Storia della filosofia* del Fiorentino (2): « certamente i Saggi critici di filosofia politica e religiosa... e le lezioni su « La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea », con altri scritti dello Spaventa, sono il precedente indispensabile a intendere l'opera del Fiorentino, e, pel lato strettamente speculativo, quella dello scolaro è di gran lunga inferiore all' opera del Maestro. Pure il Fiorentino ha una personalità e un valore tutto proprio : non soltanto egli non ripete e non scrive mai a freddo ; non soltanto ha studiato di suo fonti e testi originali ; ma c' è nel complesso dei suoi scritti un interesse storico che conferisce alle idee della filosofia spaventiana, spesso rigidamente logica, una vita nuova e un senso di maggiore concretezza »... ; in questo *interesse storico*, infatti, è tutto il merito dell' opera e del pensiero del Fiorentino. Dal punto di vista originalmente filosofico, tanto lui che il Cantoni e il Masci non aggiungono niente al kantismo, anzi ne disarmano i risultati e ne dissolvono i portati più recenti ed effettuali, riproducendo la posizione del dualismo pre-kantiano.

---

(1) F. FIORENTINO, *Della vita e delle opere di V. De Grazia*, nel « Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere », Napoli 1887.

(2) Ediz. Firenze 1921, Voll. 2.

Francesco Fiorentino nacque a Sambiase il 1° Maggio 1834; fece i suoi studi a Nicastro dapprima e poi studiò leggi a Catanzaro. Datosi però all' insegnamento fu dapprima professore di Liceo e poi di Università. Nel 1860 fu garibaldino. Insegnò storia della filosofia alle Università di Bologna e di Napoli, filosofia teoretica a Pisa dal 1875 al 1880, poi filosofia della storia, e dal 1883 filosofia teoretica, a Napoli ove morì nel 1884.

Il suo carattere di uomo attivo e pensatore operoso appare dal numero e dalla importanza dei suoi scritti, alcuni dei quali costituiscono la sua vera originalità, come quelli che espongono le sue preziose ricerche sulla filosofia del nostro Rinascimento (1), così come la sua nota, caratteristica e... rara lealtà di uomo e di scrittore, appare luminosa da quella lettera-dedica allo Spaventa inserita nel I vol. del *Telesio*...: « Senza i tuoi stupendi *Saggi critici sul Bruno e sul Campanella,* egli dice, io difficilmente mi sarei orientato in quell'arruffio, ch' è la filosofia del Risorgimento.... Tu, con tocchi sicuri e maestrevoli, additasti pel primo i vari germi della nuova filosofia che si covavano in quella portentosa età. Io, tel confesso francamente, rimasi colpito da quell' insolita luce che scintillava dalla tua critica, e mi innamorai di quel periodo, che prima mi contentava di ammirare, piuttosto per seguire l' andazzo dei facili lodatori, che per vederne realmente l' importanza con gli occhi miei.... »; e continua: « So che oggidì non è in voga questa lealtà di scrittore; e che i più, pretendendola ad originali, dissimulano gli aiuti che sono stati porti a loro dai predecessori, ma io, che non posso avere pretensioni alle scoperte, sono dalla mia scarsa levatura costretto ad essere leale; e ti assicuro che benedico di cuore questa necessità, quantunque possa sembrare

(1) Gli studi sul Quattrocento, sul Pomponazzi, sul Telesio, i saggi raccolti in *Studi e Ritratti della Rinascenza.*

dura al mio amor proprio. Io non ho scoperto nulla, neppure un indirizzo medio, che mi giovasse a destreggiarmi fra opposti sistemi, senza rompere con nessuno. Nulla, e te ne accorgerai tu stesso quando avrai letto il libro » ! ! ! . . . Ecco il calabrese, il rappresentativo.

§ 18. L' hegelismo e il neo-kantismo del Fiorentino.

Fiorentino fu dapprima giobertiano (vedi *Il Panteismo di Giordano Bruno),* ma poi cominciò ad inclinare del tutto verso i principi hegeliani per la manifesta influenza dello Spaventa (vedi *Saggio storico sulla filosofia greca),* finchè poi aderì completamente all' indirizzo spaventiano e nel volume sulla *Filosofia contemporanea,* in polemica con l' Acri, affermò recisamente le ragioni della supremazia della scuola di Spaventa. Egli già nel suo *Pomponazzi* aveva cercato di avvicinare l' hegelismo al positivismo, ponendo l' assoluto « come relazione costante dei fenomeni naturali, come ideale costante e progressivo della realtà umana » (1). Poi negli ultimi anni, sotto l' influenza delle nuove ricerche biologiche, professò un neo-kantismo critico, con tendenza sempre più accentuatamente positivistica ; e infatti mentre nella 1ª edizione dei suoi *Elementi di Filosofia* (2) egli ancora afferma l' apriori pratico e teoretico, come assolutezza dello spirito e, contro lo Spencer, dimostra impossibile a concepirsi una deduzione empirica dell' *ordine,* per cui le sensazioni sono connesse nel tempo e nello spazio, poscia, nella 2ª edizione, pone il tempo come *associazione,* la quale « in quanto non dipende in tutto dall' esercizio di un individuo, ma è in gran parte ereditata si dice a priori ».... Egli, in fondo,

(1) *Pietro Pomponazzi*, Firenze 1868, pag. 486.
(2) Cfr. l' edizione del Gentile, Napoli 1907.

voleva integrare e correggere l' idealismo assoluto in una visione realistica che lo rendesse maggiormente concreto e positivo, ma per poco non è scivolato nel materialismo.

Seppe dire delle cose giuste, però, sul positivismo: « la ragionevole esigenza del Positivismo.... egli scrive (1), è.... lo studio dei fatti storici » ; « lo studio dei fatti è un farmaco salutare contro la soverchiante smania delle formole astratte. Noi siamo persuasi che il *vero* hegelismo rinchiudeva questa esigenza, e che il pronunziato solenne di quella filosofia, la quale affermò recisamente che lo spirito umano è storia, diede la spinta a questo desiderio presente per le ricerche storiche: il positivismo se n' è soltanto attribuito il merito ».

Certo il positivismo non fu completamente accettato dal Fiorentino: egli difficilmente poteva persuadersi che le condizioni dell' esperienza possibile fossero nella natura, anzichè nella coscienza e che le forme logiche a priori fossero il risultato di un processo psicologico naturale, anzichè sviluppo di una libera attività dello spirito; ma ad ogni modo è certo pure che, nelle sue opere, l' apriori kantiano non fu inteso sempre nel suo giusto significato, ma anzi, come dice il De Ruggiero (2), « contaminato di naturalismo evoluzionistico »; per non pensare del tutto, col Gentile, che egli, come tutti i neo-kantiani, non abbia mai sentito una esigenza speculativa profonda e tutto il tormento delle indagini sul processo per cui lo spirito manifesta e studia se stesso, pur essendovi in tutta la sua opera un entusiasmo lirico continuo ed una passione inestinguibile per la filosofia, che egli sentiva come missione (3).

---

(1) *Scritti vari.*

(2) G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Bari 1920, vol. II, p. 129.

(3) G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, pag. 14-50, Messina 1921.

Il suo merito di storico è grandissimo: e per la concezione della storiografia che egli aveva, per cui l'organizzazione della materia è solida ed armonica, e per la precisione e l'interesse che fanno le sue pagine vive e concrete: per questo l'opera di Fiorentino vivrà sempre.

ACRI — Francesco Acri è una caratteristica figura di pensatore austero e di scrittore serenamente mistico.

La sua posizione ideale balza chiaramente, specie dal *Videmus in aenigmate* e dall'*Amore, dolore, fede,* ove combatte risolutamente contro il materialismo allora trionfante, e, in pari tempo, contro l'idealismo hegeliano « che nella eternità dello spirito universale vedeva negato e superato il momento degli spiriti singoli (1) ». Egli nacque a Catanzaro nel 1834. Insegnò dapprima filosofia a Chieti vestendo l'abito di Scolopio, poi, fatti due anni di studi in Germania e ritornato in Italia, insegnò a Novi ed a Modena, in seguito all'università di Palermo e infine dal 1871 fino alla morte (1913) in quella di Bologna, ove insegnò storia della filosofia. Fu sopratutto un tormentato.... ed elegante traduttore dei dialoghi di Platone ed un artista (2): basta leggere i primi nove paragrafi della introduzione alla sua traduzione *(Si considera secondo filosofia se si possa volgarizzare uno scrittore, qualunque egli sia, e specialmente Platone)* per comprendere quante difficoltà egli si è poste per la semplice traslazione del pensiero da una lingua ad un'altra e poi, contentatosi non di riprodurre le *bellezze* di Platone ma sì di volgarizzare solamente « certe relazioni delle principali note di lui », quale processo di intimo ripensamento e di assimilazione delle idee platoniche al proprio *sentimento* (par. XXI) egli ha

(1) R. MONDOLFO, *F. Acri e il suo pensiero*, Bologna 1914, pag. 19-20.

(2) Per la bibliografia di Acri e intorno ad Acri rimando al completo e preciso dizionario del Galati: *Gli scrittori delle Calabrie*, vol. I, pag. 44-47, Firenze 1928.

dovuto compiere onde dare quell'opera originalmente individuale di interpretazione filosofica che è il suo *volgarizzamento*.

§ 19. Il neo-platonismo di Acri.

La sua concezione filosofica è, infatti, un platonismo iridato di poesia mistica: i suoi esempi sono tratti dal Paradiso dantesco e dalla vita scintillante delle stelle! L'idea è *relazione* tra intelligibili (= termini potenziali) la cui realtà è basata sulla totalunità da cui tutte nascono. Non c'è mai passaggio della mente da un'idea ad un'altra: il pensabile è sempre lo stesso: può mutare la forma, l'ordine del pensiero, e la mente rifare quello che ha già fatto, null'altro; il pensiero umano non ha quindi originalità alcuna, egli solo intuisce il sistema preordinato delle idee, ed è Dio, idea unica, Ragione assoluta (*vista* da noi direttamente, sia pure *in aenigmate*) che comunica alla mente per mezzo della *intuizione* la pluralità delle relazioni (1). Questo dualismo rende impossibile la comprensione unitaria kantiana della coscienza. « Poste le idee, osserva acutamente il De Ruggiero (2), non si spiega più il pensiero; e posta l'intuizione immediata della verità ideale, riesce inesplicabile la riflessione dell'autocoscienza. Quindi invano cercherà l'Acri di adombrare con immagini poetiche il principio della riflessione, che in realtà manca nella sua filosofia ». Il merito maggiore, perciò, dell'Acri resta sempre quello di aver affrontato il materialismo nel periodo del suo maggiore sviluppo, affermando la posizione superiore della filosofia dello spirito (3).

---

(1) Cfr. *Abbozzo di una teoria delle idee*, in « Videmus in aenigmate », Bologna 1907.

(2) Op. cit., pag. 124-5.

(3) Cfr. anche sull'Acri lo scritto commemorativo di G. Calò pubblicato nel *Marzocco* del 30-11-1923 e riprodotto in *Maestri e problemi di Filosofia*, Torino 1924, nonchè lo scritto commemorativo del nostro G. M. Ferrari, di cui diremo appresso.

FELICE TOCCO. — Il Tocco appartiene a quella schiera di neokantisti italiani, tra cui anche si distinsero il Fiorentino, il Masci, il Chiappelli, che specialmente si è dedicata agli studi di storia della filosofia.

E anche il Tocco, come altri neokantiani, si distingue nella interpretazione del grande filosofo tedesco per la preoccupazione di dimostrare la vanità di ogni metafisica (1).

Nacque egli a Catanzaro nel 1843. Ebbe per suoi maestri B. Spaventa, (di cui talvolta ebbe occasione di rivendicare una più esatta intelligenza del kantismo di fronte agli interpreti tedeschi quali il Coen, il Fischer, il Riehl, il Paulsen), e F. Fiorentino (2). Fu prima insegnante nei Licei e poscia, nel 1871, trasferito nel Liceo di Roma, ebbe dal Mamiani l' incarico di professare un corso di antropologia nell' Università romana, nella quale occasione pubblicò delle *Lezioni di Antropologia*, ove si dimostra, in certo qual modo, herbartiano. Già prima, nel 1867, aveva pubblicato degli *Studi sul positivismo* in cui diede il primo saggio della orientazione critica del suo pensiero. Poscia pubblicò numerosi studi sulla filosofia greca (*Ricerche platoniche*, *Il concetto del caso in Aristotele*, *Questioni platoniche*, *Le idee morali greche prima di Aristotele*, *Della materia in Platone*, *Del « Parmenide », del « Sofista » e del « Filebo »*, *Sulla questione platonica)*. Assieme col Vitelli curò l' edizione delle opere latine di G. Bruno e su tali opere scrisse nel 1889 una monografia « Le opere latine di G. Bruno », che poco dopo fu seguita dall'altra sulle *Opere inedite del filosofo nolano* (1891). Nel 1880-1 pubblicava i suoi *Studi kantiani* nella vecchia rivista « La filosofia delle scuole italiane » e poscia li ripubblicava nel 1909 in volume.

---

(1) Cfr. G. De Ruggiero, *op. cit.*, Vol. II, pag. 128.

(2) Circa la diversità di tempra filosofica del Tocco, rispetto al Fiorentino, cfr. GENTILE, *Le origini* etc. cit. pag. 52-53.

Altra sua opera storica di grande valore per l'ampiezza delle informazioni e per l'originale ricostruzione storica sono gli *Studi sulla eresia nel Medio Evo* (1884), seguiti, poscia, dagli *Studi Francescani* (1909) e da *La questione della povertà nel secolo XIV* (1910). Si era, in precedenza, anche occupato di studi danteschi (*Questioni dantesche*, 1897, *Dante e l'eresia*, 1899, *Polemiche dantesche*, 1901, *Questioni cronologiche intorno al « De Monarchia » di Dante*, (1901).

Morì a Firenze nel 1911.

§ 20. **Il Fenomenalismo del Tocco.**

Dicevamo che l' orientazione del pensiero del Tocco, sin dai suoi primi scritti, fu essenzialmente critica, di quel criticismo insomma che E. Kant voleva meglio chiamato *realismo empirico* e il Tocco meglio *fenomenalismo*, e che è una filosofia lontana tanto dall' assoluto idealismo che dallo assoluto scetticismo.

Negli studi sul positivismo egli combatte la metafisica prekantiana in quanto costruisce la scienza sopra semplici definizioni nominali: contro questa metafisica si erge la critica di Kant e, quindi, se il positivismo riproduce la lotta antimetafisica, dopo l' affermarsi delle correnti hegeliana ed herbartiana, ha già un autorevole precedente nella storia della filosofia. Il positivismo però è inaccettabile e diventa esso medesimo un' altra metafisica, quando con la materia vuol costruire la natura e lo spirito e quando postula la separazione della filosofia dalle scienze positive.

Nei suoi studi platonici egli si sofferma lungamente sulla possibilità di eliminare la trascendentalità delle *Idee* del filosofo greco: notando un' oscillazione di pensiero fra un gruppo di dialoghi (*Fedro, Fedone, Repubblica, Timeo*) e un'altro (*Parmenide, Sofista, Filebo*), egli si è preoccupato di vedere se tale oscillazione possa spiegarsi come il pas-

saggio da una prima concezione delle Idee, del tutto trascendentalistica, ad una successiva per cui le Idee vengano poste non più come separate dalle cose ma esistenti *nelle* cose, cause immanenti, insomma, delle cose stesse (1).

Negli *Studi kantiani*, che sono la ripubblicazione degli scritti del 1880-1, già pubblicati nella Rivista « La filosofia delle scuole italiane », (Kant e la scienza, La critica della ragion pura, L' analitica dei principî, Fenomeni e noumeni) con l' aggiunta di uno studio inedito sull' Estetica trascendentale e di uno studio circa l' opera postuma del Kant, « Del passaggio dalla metafisica della Natura alla Fisica », nonchè di un'altro, che precede quest'ultimo, circa il « Fondamento metafisico della Scienza della Natura », il Tocco presenta più manifesta la tendenza realistico-empirica del suo pensiero. E quì cade opportuna la notazione che, trattandosi di pensatori rivolti unicamente alla ricostruzione storica e alla critica del pensiero filosofico altrui, non può parlarsi nei loro riguardi che di *tendenze* (intraviste appunto attraverso questa ricostruzione e questa critica), e giammai di un chiaro e preciso pensiero sistematico, mancando appunto nella loro produzione una manifestazione di tal genere.

Il Tocco, sin dalla Prefazione di questi suoi importanti studi kantiani si è preoccupato di far rilevare come « nel campo teorico ed anche nel campo pratico non si può fare a meno del dato. Poichè nel campo teorico il dato è il materiale, che secondo le norme categoriche dev' essere ordinato ; nel campo pratico è la coscienza morale o la vita morale, nata nel seno dell'umanità molto prima che i filosofi

---

(1) Cfr. F. Tocco, *Ricerche platoniche*, Catanzaro 1876, *Del « Parmenide », del « Sofista » e del « Filebo »*, 1894 ; ma il Tocco non arriva alle esagerazioni del Fichte, seguito dal Cohen e dal Natorp, i quali hanno voluto fare di Platone un filosofo critico e, del tutto, il primo autore del soggettivismo (cfr. anzi le proteste del Tocco nella Prefazione agli *Studi kantiani*, Palermo 1909, pag. XI-XIII).

si ponessero a discuterne i fondamenti » (1). Non solo, quanto anche fa rilevare come Kant ammettesse il primato della ragion pratica sulla teoretica, nel senso che tutti i problemi che quest'ultima lascia aperti per l'impotenza in cui ella si trova di chiudere le serie indefinite dei fenomeni, si chiudono e si risolvono nella ragion pratica (2), il che, secondo il Tocco, è il miglior addentellato di quell' intuizione filosofica che vien chiamata *Prammatismo*.

Egli non disconosce, però, come il Kant abbia trasportato il centro delle ricerche metafisiche dall' oggetto al soggetto, ma ribadisce ancora una volta quello che il Kant stesso volle affermare nei suoi *Prolegomeni*, che cioè il kantismo non sia una continuazione della filosofia del Berkeley, ma anzi sia proprio il rovescio di questa (3), poichè l' oggetto per Kant, anzichè essere *prodotto* dal soggetto (come è per Berkeley), è qualcosa che è in se e solo dal soggetto è *conosciuto*; insomma, mentre per Berkeley tanto la forma che la materia della intuizione sono entrambe subbiettive, per l' idealismo critico kantiano invece la forma è sì sub-

---

(1) Cfr. pag. XIV.

(2) Nel campo pratico il Kant ammette che la ragione, che supera l' intendimento in quanto può evitare le contraddizioni di questo, possa essere veramente creatrice, il che non può avvenire del tutto nel campo teoretico (cfr. Tocco, *op. cit.*, pag. 160).

(3) Cfr. E. KANT, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*, Osserv. III, § 13, pag. 87 ed. Torino 1926, trad. Martinetti...: « l' aver io dato a questa mia teoria il nome di idealismo trascendentale non autorizza nessuno a confondere questo con l' idealismo empirico di Descartes... o con l' idealismo mistico e fantastico di Berkeley (contro il quale, come contro simili fantasie, la nostra critica è anzi il vero e proprio rimedio) ». E contro la recensione di Gottinga, ispirata dal Feder, rispose nel Saggio d' un giudizio sulla « Critica » precedente l' esame, inserito come appendice ai Prolegomeni (pag. 223 segg. trad. ital. cit.) e con una lettera al Garve che era stato l'autore della recensione, autore parziale, come lo stesso Garve confessava al Kant in una sua lettera (cfr. pag. 245 ed. ital. cit. dei Prolegomeni e pag. 38 ed. Torino 1925 delle *Lettere* di E. Kant, tradotte dal D'Agostino e dal Piccoli), ove respinse e confutò vibratamente l' appunto mossogli dalla detta recensione di essere un rinnovatore, senza originalità, dell' idealismo berkeleyano.

biettiva, a priori, ma la materia è *data,* non è posta ma subita dal nostro spirito (1). E da essa, da questa materia che è il fenomeno (cioè l' oggetto che *può essere conosciuto,* in contrapposto al noumeno che è la cosa in sè, l' inconoscibile), dipende la varietà degli ordinamenti della nostra conoscenza. L' *a priori* (costituito sia dalle intuizioni di *spazio e di tempo,* sia dalle *categorie),* l' attività sintetica dello spirito, insomma, non che essere ricavata dall' esperienza, ne è la condizione fondamentale, per Kant, « ma questa attività, ci tiene a far notare il Tocco (2), ricordiamolo bene, è puramente formale e vuota, nè potrebbe ordinare se non sempre ad un modo. Se dunque c' è tanta varietà di ordinamenti, la ragione sta nei fenomeni stessi. Il che Kant esplicitamente dichiara in queste parole : i fenomeni debbono determinare la loro posizione rispettiva nel tempo e dimostrarla necessaria ». E infatti, altrove Kant dice a parole chiare che per avere la conoscenza di un determinato fatto o succedersi di fatti in un determinato e particolare momento del tempo e luogo dello spazio, occorre la conoscenza delle forze effettive, che può essere solo data *empiricamente.*

Sarebbe lungo l' esporre l' interpretazione che il Tocco diede di tutti gli altri problemi kantiani : solo, allo scopo finale delle nostre conclusioni, occorre rilevare come egli abbia dato del *noumeno* una interpretazione negativa e relativistica (3) e quanta cura egli abbia posto a far notare che, per evitare di lasciar svanire tutta la realtà in una pallida astrattezza, l' unica via di salvezza stia nel tornare allo studio diretto della Natura per coglierne le inesauribili e multiformi differenze, sicchè egli si attarda ad esporre la

---

(1) *Studi kantiani,* pag. 37.

(2) *Op. cit.,* pag. 106.

(3) Cfr. anche, su ciò, il nostro pensiero in *Il relativismo gnoseologico dalla Sofistica ad Hegel,* Palmi 1927, pag. 87 segg.

scienza della Natura costruita da Kant con l' applicazione al dato del *movimento* delle quattro categorie fondamentali (quantità, qualità, relazione, modalità) (1), completata nell'opera postuma, *Passaggio dalla metafisica della Natura alla Fisica,* ove le quattro categorie sono applicate anche alle molteplici forze della materia (fisica), determinatrici di quel moto, già studiato nei *Fondamenti metafisici.* Occorre infine notare che il Tocco non si è limitato soltanto alla già dura fatica della esposizione (2), sia pure ravvivando quelle luci del pensiero kantiano che più rispondevano alla sua tendenza filosofica, ma ha anche efficacemente polemizzato con i critici di Kant e con coloro che esposero da un punto di vista diverso dal suo il pensiero del grande filosofo tedesco (pur accostandosi egli, di preferenza, al Cohen, come è manifesto nella sua interpretazione), ed ha mosso anch' egli le sue critiche al Kant, tra cui non è la meno persistente quella che nell' *estetica trascendentale* (corrispondente al 1° grado del conoscere : percezione o intuizione) manchi qualunque teoria psicologica, sicchè l' estetica vien meno allo scopo di essere una critica del conoscere percettivo.... « Perchè fosse tale bisognerebbe provare non pure come le forme dello spazio e del tempo ordinino il materiale sensibile nel suo complesso, ma *come* si formino le singole percezioni ; perchè l' intuizione reale non è certo unica come la forma dello spazio e del tempo, ma spezzata in frammenti innumerevoli. E se il Kant si fosse addentrato in questa ricerca, l' analitica avrebbe fatto parte dell'estetica ; poichè chi ci dice che

---

(1) KANT, *Metaphysische Anfangsgründe* (Fondamento metaf. della scienza della Natura).

(2) È da rilevare quanto sia perspicua la sua esposizione dell' *analitica trascendentale*, che determina il concetto delle categorie, ne scopre le fondamentali (deduzione metafisica), mostra come esse fondino il sapere umano o esperienza (deduzione trascendentale) e come si applichino ai fenomeni (schematismo) : *op. cit.*, pag. 49-116.

anche in questo primo grado di cognizioni, che sogliamo dire percezione, non entrino giudizî? » (1).

Queste e altre considerazioni, come quella circa la spazialità insita nei fenomeni, formeranno la preoccupazione di quel filosofo francese che più addentro nel *come* e nel *che* della filosofia moderna è penetrato, materiando le sue indagini di un' acuta e profonda psicologia, vogliamo dire del Bergson (2).

*
* *

L' acuto senso di penetrazione dei problemi filosofici il Tocco l' ha anche dimostrato nella Introduzione del suo libro sull'*Eresia nel Medio Evo* (3), ove espone le molteplici correnti di pensiero che crearono i problemi più roventi di quel periodo: problema degli universali, problema della conciliazione tra le due opposte scuole (operata da S. Tommaso con tutti quei tortuosismi e quei sofismi che il Tocco egregiamente rileva) e problema dell' individuazione; rileva altresì egregiamente le idee politiche di Dante e quelle più ampie di Occam e finisce col rivendicare il pensiero filosofico-politico del Petrarca, che il Fiorentino (4) chiamava il restauratore in Italia della tradizione classico repubblicana, poscia rinvigoritasi col Machiavelli.

Il libro, che era sorto con l' intento di trovare i rapporti tra la filosofia scolastica e la contemporanea eresia (5), deve però concludere che questi rapporti o non vi furono o furono di tenue portata. Il movimento filosofico e politico

---

(1) *Op. cit.*, pag. 48.

(2) Cfr. i nostri *Studi bergsoniani* e *Il relativismo gnoseologico nella filosofia moderna,* che vedranno presto la luce.

(3) Firenze 1884, pag. 7-70.

(4) *La filosofia di F. Petrarca,* estratto dal « Giornale Nap. di Fil. e Let. », Napoli 1875.

(5) È stato giustamente notato che il Tocco ha trascurato il movimento sociale concomitante a quello religioso: nel libro del Volpe cit. invece non manca questo riflesso.

del M. E. era indirizzato a tre scopi: la libertà del pensiero, l'autonomia dello Stato, la riabilitazione della vita. In quanto al primo punto è da notare che le discussioni e le polemiche religiose valevano sì a scuotere le menti dal loro torpore dommatico, sicchè si potevano rilevare parziali contatti tra filosofi ed eretici, ma questi contatti erano o accidentali o sforzati, ed è certo che se qualunque delle eresie fosse prevalsa essa avrebbe soffocato la libertà del pensiero, mentre alcune delle eresie, come la Catara, erano fatte, del tutto, per favorire le credenze superstiziose, che maggiormente ripugnano alla ragione. Circa l'autonomia dello Stato và notato che gli eretici, pur combattendo il potere temporale, non giovarono al partito ghibellino, anzi ritenevano qualche imperatore, ad es. Federico, loro persecutore, come l' Anticristo. Circa la riabilitazione della vita, questa era tutt'altro che raggiunta con le superstizioni, i flagelli, le predizioni terrificanti, le mortificazioni monastiche o solitarie. Le due correnti, dunque, la razionalistica e l'eretica, si tennero ben distinte, come già aveva notato il Reuter; nella fine del 2° periodo parve che si congiungessero perchè l' Occam, capo della scuola nominalistica, fu pure difensore della causa di Ludovico il Bavaro e uno dei più autorevoli tra i dissidenti francescani che insorsero contro l' assolutismo della Curia romana, senonchè l' Occam non fu eretico e se pure eretica fu la sua dottrina certo ha avuto uno stampo suo proprio che non poteva farla confondere con le contemporanee eresie. Per tal guisa, soggiunge il Tocco, il pensiero dell' Occam sopravvive ed anche oggi se ne trova traccia nei vecchi cattolici, laddove le eresie medievali, l' una dopo l' altra, scomparvero tutte, alcune per non risorgere più, altre per rifiorire rielaborate e trasformate nella Protesta.... Non senza un motivo fondamentale, forse anche a lui stesso poco chiaro, il pensiero del *doctor singularis et invincibilis* ha tutte le simpatie del pensatore critico calabrese.

LUIGI MIRAGLIA — Nella storia filosofica di un popolo, parlare anche dei filosofi del diritto oggi è cosa, direi, necessaria. « Il diritto, in qualunque stadio del suo sviluppo, non è che un prodotto della coscienza e obbedisce perciò alle leggi del nostro spirito », dice il Miceli (1), è perciò nel processo e nel criterio dello spirito che ne va studiata l' intima essenza e ne vanno ritrovati i supremi principii. In una storia riguardante la scienza suprema dello spirito, quindi, non può essere trascurata una manifestazione così essenziale di esso, che domina i rapporti più vitali della coesistenza umana, quale è il diritto.

La filosofia del diritto da recente è rinata ad autonomia e a dignità di filosofia dello spirito. Con il trionfo del metodo storico e del positivismo, nonchè con la reazione alla poesia del vecchio diritto naturale (2), si è ritenuto che la filosofia del diritto non avesse più ragione di esistere e si intese sostituirla con le due giovani discipline: *la sociologia* e *la teoria generale del diritto positivo*. Diremo in seguito del problema concernente la distinzione tra scienza e filosofia, la cui soluzione, evidentemente, risolve anche il problema circa la più o meno possibile confusione della filosofia del diritto con le due scienze su nominate e anche con quella *scienza generale* del diritto che propugna il Miceli. Qui soltanto ci limitiamo a dire che la sociologia ha un posto pre-

---

(1) V. MICELI, *Principii di filosofia del diritto*, Milano 1928, pag. 23. Badisi però che questo A., come diremo nel parlare di lui, contesta la esistenza di una vera e propria filosofia del diritto (cfr. *op. cit.*, Pref. pag VII): vedremo quanto sia legittima tale contestazione.

(2) Cfr. G. PERTICONE, *Scienza e filosofia del diritto*, in « Riv. Int. di Fil. del Dir. » 1929, fasc. I, pag. 22; cfr. pure per l'ampio sviluppo di quello che nel testo noi soltanto accenneremo, dello stesso, *Scienza, filosofia e diritto*, nella stessa rivista, 1927, fasc. III, pag. 273 e segg., nonchè A. VASSALLO, *Ciencia del Derecho y Filosofia del Derecho*, art. riassunto nel fasc. VI, 1927, pag. 691 della stessa rivista e sopratutto A. BANFI, *Il problema epistemologico nella filosofia del diritto e le teorie neo-kantiane*, nella stessa rivista, 1926, fasc. II, pag. 194-251.

minente e importantissimo nelle scienze sociali e se attinge notevolmente nelle filosofie e specie nella filosofia del diritto (1), non può certamente *comprendere* quest' ultima; nemmeno se essa pretende di presentarsi del tutto come filosofia nel sociologismo durkheimiano e nella scuola della *Völkerpsychologie* (2): c' è sempre in queste dottrine l' assenza di quella considerazione teleologica, metafisica, trascendente il *dato*, ch' è propria della filosofia e della filosofia del diritto. Quando la *scienza* nel sistemare l' esperienza giuridica delle civiltà, caratterizza il diritto nel suo concetto di *ordinamento*, di ordine, non fa che fermarsi al concetto statico, non attinge la significazione attiva, dinamica, trascendente dell' *ordine*, non considera questo concetto come attività perennemente progressiva, che sempre si riempie del momento politico, si concreta di scopi, ch' è insomma concetto ed azione insieme. Lo stesso *concetto* filosofico è in se e per sè già diverso del *concetto* scientifico, se è vero che esso è conversione dell'essere e dell' idea, della conoscenza e della volontà, se è l' espressione cosciente di uno *scopo interno* (Royce).

E così diremo della teoria generale del diritto positivo, fondata dall'Austin da una parte e dal Merkel dall'altra, la quale in quanto si è costituita appunto come *scienza* generale della *giurisprudenza positiva* fondata sui principii comuni al diritto di tutti i popoli e a tutti i rami del diritto, è evidentemente molto lontana dalla filosofia del diritto, che pone il concetto universale e teleologico insieme del diritto medesimo. Circa la distinzione dalla *scienza generale del diritto*, diremo parlando del Miceli.

---

(1) Cfr. lo stesso MIRAGLIA, *Filosofia del Diritto*, Napoli 1903, pag. 125-133.

(2) Cfr. LAZARUS UND STEINTHAL, *Einleitende Gedaken über Völkerpsychologie*, in « Zeitscrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft », I, 1860, per cui la *Völkerpsychologie*, o psicologia dei popoli, dovrebbe costituire una disciplina razionale dominatrice e suprema nelle scienze dello spirito.

Il primo, in ordine cronologico, dei nostri filosofi del diritto è il Miraglia (1), intelletto acuto e sistematico e sopratutto intelletto che, come altri pensatori nostri, ha avuto vivo il senso della storicità dei problemi.

Egli nacque a Reggio Calabria nel 1846 e morì a Napoli nel 1903. Insegnò filosofia del diritto all' Università di Napoli e si occupò anche egregiamente di diritto positivo ed economia.

I suoi più importanti lavori sono: *I principii fondamentali dei diversi sistemi di filosofia del diritto e la dottrina etico-giuridica di Hegel* (Napoli 1873); *La moderna filosofia del diritto e la dottrina etico-giuridica di Hegel* (1874); *Lo Stato e l'educazione in Grecia* (1876); *La famiglia primitiva e il diritto naturale* (1877); *Il diritto, la sociologia e la politica* (1885); e sopratutto l'opera più matura e comprensiva delle precedenti ricerche: *Filosofia del diritto* (Napoli 1903), di cui però non ha potuto scrivere che solo il libro I della parte generale e il libro II intorno al Diritto Privato.

§ 21. L' hegelismo e l' evoluzionismo del Miraglia.

Nei suoi primi scritti il Miraglia, dopo un' acuta esposizione critica dei principii fondamentali affermatisi nell'evoluzione storica della speculazione intorno al diritto, dando largo posto ai pensatori italiani, anche secondari, arriva alla conclusione che Vico ed Hegel hanno delineato i sommi più veri principii della storia del mondo, Vico prima di Hegel, poichè Vico prima di Hegel « vide..... non essere la storia governata dal caso o dalla cieca necessità, ma consistere nell'evoluzione dello spirito, che vuole sempre più acquistare

(1) Anche altri filosofi nostri, però, prima del Miraglia, si occuparono filosoficamente del diritto: tra questi sopratutto il Galluppi.

coscienza di se » (1), spirito la cui unità e forma universale è la Provvidenza, « non estramondana, ma immanente nel costume civile, la quale si sviluppa, muovendo dagli scopi ristretti verso gli ampii ».

Nella *Filosofia del Diritto* la impostazione dei problemi non cessa di essere fatta storicamente, mentre la soluzione, poi, di essi avviene in maniera eclettica. *Certo* e *vero*, storia e filosofia, egli dice vichianamente, si fondono per spiegare quella *idea umana* che è il Diritto ; la scienza che ne risulta « come filosofia spiega una concatenata serie di ragioni ; e come storia è un perpetuo seguito di fatti umani in conformità di esse ragioni, come le cagioni producono a se somiglianti gli effetti (2), poichè ciò che è ritrova la sua base razionale e scientifica in ciò che deve essere, il reale si fonda sull' ideale ed il *certo* sul *vero* » (3). La filosofia del diritto, quindi, che come parte della filosofia non è da confondersi con una introduzione più o meno formale allo studio del diritto positivo (4), poichè la filosofia stessa non è da ritenere col Comte che sia una mera codificazione delle leggi naturali, o una classificazione delle scienze, chè invece si fonda come « sistema delle idee madri », la Filosofia del Diritto, dunque, va ritenuta la « scienza dei supremi principii del diritto » ; essa indaga gli elementi primi, la genesi e le trasformazioni del diritto, che è un fatto etico e storico (5). Data l' unità, così posta, di tale scienza, ne segue che il suo metodo, a sua volta, non può essere unilaterale, bensì deve essere la risultante dei due metodi, l' *induttivo* e il *deduttivo*, chè prima induttiva e poi deduttiva è la stessa *idea umana*. « Infatti la mente procede dal particolare, e

(1) *I principii fondamentali* etc., pag. 208-209.
(2) *Filosofia del Diritto*, cit. pag. 24.
(3) *Fil. del Dir.*, pag. 23.
(4) *Fil. del Dir.*, Avvertenza.
(5) *Fil. del Dir.*, pag. 4-9.

giunge a scoprire le leggi e le cause del fenomeno. Pertanto ella non scorge entro i confini empirici dell' induzione la necessità razionale della legge scoverta, nè il modo di operare della causa. E' il processo deduttivo quello che riesce alla dimostrazione della necessità razionale della legge, ricavandola da un principio generale e rende chiara la maniera con cui una condizione si complica con un'altra per produrre il fenomeno (1).

Dall' esame induttivo del diritto si ricava l' idea che il diritto è stato sempre concepito come principio di direzione verso uno scopo morale, come regola, misura armonica, proporzione (2). Il concetto del diritto, come misura o proporzione, poi, da induttivo si trasforma in deduttivo, ricavandosi dal principio di personalità per cui l' uomo si afferma come soggetto organico e spirituale capace di raggiungere consapevolmente il proprio fine con elezione di mezzi e di sottoporre al suo volere le cose esterne (3). Il concetto di persona, come corrispondenza armonica di corpo e anima, si ricava dalla dottrina dell'evoluzione. E' notevole al proposito la critica che il Miraglia fa al concetto di evoluzione dello Spencer, rilevando che essa è definita nei libri del filosofo inglese più dall' aspetto quantitativo che da quello qualitativo: « l' evoluzione non è solo un moto di accrescimento, egli osserva, di divisione e di coordinazione, ma è ancora processo di una crescente e sempre più perfetta qualificazione ».... (4). Non pare di sentire riecheggiare in certo qual modo le critiche del Bergson all' evoluzionismo spenceriano, le quali appunto si accentrano nella considerazione che lo Spencer ha ricostituito l' evoluzione con dei frammenti del-

(1) *Fil. del Dir.*, pag. 14.
(2) *Fil. del Dir.*, pag. 27.
(3) *Fil. del Dir.*, pag. 36-37.
(4) *Fil. del Dir.*, pag. 44.

l' evoluto, senza tener conto del *movimento*, dell' impulsione qualitativa della evoluzione stessa? (1).

Se l' evoluzione procede per generazioni eterogenee, osserva ancora il Miraglia, le qualità nuove dei prodotti non possono nascere da mere cause meccaniche, da varia distribuzione di materia e moto, bensì da energie intime (2). Per l' evoluzione morale in specie, poi, egli osserva, contro la teoria meccanica dell' evoluzione, che l' uomo entra nella lotta per la vita non solo con le sue facoltà organiche, ma con un complesso di forze intellettive e morali, capaci di trasformare il mondo esterno (3).

Da questo ne consegue che la persona non è una semplice unione di anima e corpo. Occorre considerare l'anima non come sostanza semplice, monade, alla stregua della vecchia psicologia, sibbene come *atto, energia,* che si spiega mercè il ricchissimo sviluppo delle sue attitudini e potenze, perchè il vero suo essere consiste nel farsi, nel divenire (4). L'anima conosce e vuole, è processo teoretico e pratico. (Il Miraglia, fermato questo postulato, incomincia a considerare la genesi e lo svolgimento psicologico della volizione, così manifestando l' eclettismo, d' altronde ben organizzato, delle sue opinioni, per cui principii idealistici puri si sposano con concetti empirici, psicologici) (5). La volontà per il Miraglia non è puro arbitrium indifferentiae, non si determina senza motivi: la progressione infinita delle cause e degli effetti si arresta, si, ad una *causa sui,* ma la causa sui non sarà a sua volta indeterminata: avrà certo una causalità, una necessità *interna!* Un volere indifferente ai motivi sarebbe un volere per se indifferente al bene ed al male e ciò contra-

(1) *L'évol. créatr.* cit., pag. 392-399.
(2) *Fil. del Dir.*, pag. 45.
(3) *Fil. del Dir.*, pag. 51.
(4) *Fil. del Dir.*, pag. 53.
(5) *Fil. del Dir.*, pag. 69-91.

dice al principio dell'*Etica*. Il concetto del motivo, d'altronde, non contradice a quello del libero volere, che non è sinonimo di volere casuale ed arbitrario, richiedendo il motivo un atto d'intrinseca conversione e di compiuta approvazione da parte dell'anima. Tale atto è giudizio valutativo, di stima pratica della causa: e quanto più è esteso, intenso, duraturo, tanto accresce la responsabilità (1). Questi concetti del Miraglia intorno alla libertà ebbero una più precisa definizione filosofica e un più ampio sviluppo di argomenti psicologici nelle dottrine del Fouillée (2), ma già la loro intuizione dimostra l'acuto ingegno del nostro. La volontà, dunque, per il Miraglia, è appetito secondo ragione e come tale tende al fine dell'uomo, che è il bene come unità del bene fare e del bene vivere. Pertanto, siccome tale bene presuppone la vita in comune, esso è obbietto dell'*Etica*. Questa comprende in se, secondo il Miraglia, che in ciò segue la corrente hegeliana, la Morale e il Diritto: nella prima l'atto etico o la libertà si esplica interiormente, nel secondo si rivela esternamente. Dall'analisi critica delle principali definizioni del diritto egli poscia riconferma che esso è un principio etico e precisa che ha una *forma* intrinseca e una *materia*: la ragione è la forma (come hanno rilevato Platone, Aristotele, i giureconsulti romani, San Tommaso, Bruno, Grozio, Vico, Hegel, Rosmini, Trendelenburg), la materia è il bisogno della vita, l'esigenza della specie, l'utilità (elementi chiariti da Epicuro, Bentham, Stuart Mill, e dai positivisti moderni); nonchè completa la sua definizione con l'affermare che il diritto ha logicamente (essendo esso il bene che si reca in atto negli esterni rapporti tra uomini) connaturata la *coazione*,

---

(1) *Fil. del Dir.*, pag. 75.

(2) Cfr. Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*, Paris 1872; *La psichologie des idées forces*, Paris 1912, Tomo II, libro VI, pag. 221-331; noi ci occuperemo del problema della libertà in un articolo di prossima pubblicazione, dal titolo, *Determinismo, libertà e indeterminismo*.

fisica e psicologica, e produce la limitazione e l' armonia delle libertà singole.

Studiando i rapporti del Diritto con la Morale, il Miraglia, giusta le sue premesse, osserva che la confusione e la separazione rappresentano due eccessi ; la verità è, egli dice, che la Morale e il Diritto non si debbono confondere, nè separare, ma soltanto distinguere, pur riconoscendo la loro comune origine (1). Il Croce osservava giustamente che la *distinzione* del Miraglia in base al semplice concetto di *esteriorità* è troppo empirica e non basta a fermare l' elemento decisivo di diversità (2). Certo c' è ancora della indecisione filosofica in questo e in altri simili criterii distintivi tra Diritto e Morale, ma che poi il Diritto, per evitare di essere non ben distinto dalla Morale, debba del tutto essere incluso nella sfera dell'economicità, come vorrebbe il Croce, non è nemmeno molto accettabile (3).

Con simili criterii eclettici il Miraglia si occupa anche dei rapporti tra il Diritto e la Scienza sociale e l' Economia e la Politica, per poi conchiudere la parte generale della sua *Filosofia del Diritto* con lo studio dei rapporti tra il diritto razionale e il diritto positivo che egli risolve e riduce al rapporto vichiano del *vero* (diritto razionale) col *certo* (diritto positivo), per cui il *certo* risulta come l' estrinsecazione, la *realizzazione* progressiva del *vero* : d' onde l' elemento teleologico nella considerazione filosofica del diritto, poichè esso « come principio intelligibile non si esaurisce nelle forme storiche in cui si reca in atto, poichè queste non adeguano tutto il suo contenuto ; onde l' eterna spinta al progresso, che affatica le istituzioni e le leggi e

(1) *Fil. del Dir.*, pag. 120.

(2) CROCE, *Filosofia della Pratica*, Bari 1923, pag. 371.

(3) Noi ci occuperemo di questo problema nel nostro libro, *Il Diritto e lo Stato*, in preparazione

le spinge verso termini più conformi alla ragione e più universali » (1).

Non istaremo ad esporre il secondo libro, sul « Diritto privato », poichè, a parte la maggiore o la minore legittimità dell' inclusione di siffatta trattazione nella *filosofia* del diritto, il già detto esaurisce le più necessarie e rilevanti informazioni circa i caratteri del pensiero del Miraglia. Essi, come si era già accennato, consistono chiaramente nella storicità dell' impostazione problematica, (sicchè può dirsi che la maggior parte del volume delle sue pagine è dedicata alla storia della filosofia ed a quella della filosofia del diritto in ispecie), e nell'eclettismo delle soluzioni che ne derivano, eclettismo che, forse per la preparazione hegeliana del nostro, non è del tutto diventato empirismo. Questi caratteri, come si vede, avvicinano il Miraglia ad altri pensatori nostri del suo secolo; come a tutti gli altri pensatori nostri egli si avvicina per il senso vivo della concretezza e della positività che egli manifesta, accanto a quello dell' assoluta idealità del reale.

ASTURARO (2). — La Calabria, che ha prodotto una filosofia prevalentemente realistica, non poteva non contribuire al vasto movimento filosofico che, in Italia, cominciando dal Cattaneo, da Giuseppe Ferrari e dal Villari *(La filosofia positiva e il metodo storico)*, culminò nel positivismo di Roberto Ardigò, per poi, dopo gli attacchi idealistici, trasformarsi (3) nell' aspirazione spiritualista del Tarozzi, il

(1) *Fil. del Dir.*, pag. 154.

(2) Parliamo quì dell' Asturaro e non nell' Appendice, come potrebbe sembrare più logico, appunto perchè, non credendo di scindere le manifestazioni del pensiero, per la ricostruzione della personalità del pensatore, ci sembra più opportuna questa sede.

(3) Giovanni Marchesini è il più fedele rappresentante del positivismo ardigoiano in Italia.

quale agitò ed agita tuttora (1) il problema più vitale del positivismo ardigoiano: l'affermazione di quel contingentismo gnoseologico che, distaccandosi, da un lato, dall' intuizionismo bergsoniano (2), e dall'altro, illuminato dalla « coscienza dell' infinito », elemento « animatore di tutte le ricerche nel mondo finito dell' esperienza (3) », riappare, poi, in nuova veste nell' opera del Varisco e dello stesso Croce.

Se l' Acri appartenne alla corrente di reazione al positivismo, Alfonso Asturaro, invece, con i suoi scritti filosofici e sociologici: *Egoismo e disinteresse, L'evoluzionismo e la conoscenza* in « Riv. di Fil. scient. » II (1882-3) e X (1891); *Gli ideali del positivismo e della filosofia scientifica* (1892); *La sociologia e le scienze sociali* (1893); *La sociologia, i suoi metodi e le sue scoperte* (Genova 1897); *La sociologia morale* (1900); *Il materialismo storico e la sociologia generale* (1903); *Sociologia politica* (1911) (4), si rivelò uno schietto positivista.

Egli però non disconobbe del tutto il valore dello spirito, come pure, dapprima, parve accennare il Guastella, suo contemporaneo, che aveva chiamato il pensiero una *sensazione indebolita*, e, anche in sociologia, ove, tra i primi in

---

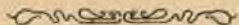
(1) Vedi la relazione del Tarozzi al V Congresso italiano di Filosofia, dal titolo *Realismo gnoseologico e idealismo etico*, in Atti del V Congresso italiano di Filosofia, pagg. 51-66, Città di Castello 1925.

(2) Il Fiorentino, dal fatto che l'Ardigò ha mirato a rinsaldare il principio naturalistico esclusivo di ogni finalismo provvidenziale, trasse l' opinione che in ciò Ardigò avesse preannunziato *l' evoluzione creatrice* di Bergson: « evoluzione creatrice che, veduta nella luce della coscienza, egli denominò giustamente *meteora mentale*, quasi lampo che scatta improvviso e riassume nella nuova sensazione il ritmo dell' esperienza individuale, in cui a sua volta si riassume il ritmo ch' è l' *élan vital* dell' universo ». *Storia della fil.* Vol. II 2, pag. 191.

(3) F. Fiorentino, *op. cit.*

(4) Per la bibliografia completa cfr. il citato dizionario del Galati pagg. 254-8. Per alcune vedute sociologiche dell' Asturaro cfr. il saggio su Rossi e Squillace nell' Appendice.

Italia, propugnò le tesi del materialismo storico e del determinismo economico, riconobbe, nelle sue ultime opere, il valore efficiente degli altri fattori sociali.

L' Asturaro nacque nel 1854 a Catanzaro e fu professore di filosofia morale nell' Università di Genova.

Filosofi contemporanei

§ 22. Miceli, G. M. Ferrari, Barillari, F. A. Ferrari.

Parlare dei viventi è sempre una cosa ardua, ma per chi segue il criterio da noi preferito, consistente nel ritenere di poter fare una compiuta ricostruzione critica soltanto del pensiero di quegli scrittori che, per aver raggiunto, se non del tutto superata, la loro piena maturità produttiva, non lasciano adito a gravi sorprese a causa di possibili errate anticipazioni, allora viene a mancare l'unica possibile preoccupazione; perchè ogni altra difficoltà, inerente più o meno ai rispetti umani, non deve avere cittadinanza nel campo sereno degli studi e del pensiero (1).

VINCENZO MICELI. — Questo originale nostro filosofo del diritto nacque a Sanfili (Cosenza) nel 1858. Iniziò la serie delle sue pubblicazioni occupandosi dapprima di diritto costituzionale ed internazionale, discipline di cui continuò sempre ad occuparsi pure dopo avere rivolto la sua attenzione prevalente alla filosofia giuridica. Insegnò diritto costituzionale all' Università di Perugia e filosofia del diritto alla stessa Università prima e poscia a quella di Palermo,

(1) Diremo nella *Conclusione* di questo libro qualche parola circa altri pensatori nostri che o si avvicinano già alla maturità, pur senza avere ancora dato la più esauriente espressione di sè che è legittimo attendere, o sono ancora una luminosa promessa.

per poi passare all' Università di Pisa, dove tutt'ora insegna. Le sue opere più notevoli sono: *Saggio di una nuova teoria della sovranità*, 2 vol. (1884-1887); *Filosofia del diritto internazionale* (1889); *Lo Stato e la Nazione* (1890); *Principî di diritto parlamentare* (1910); *Principî di diritto costituzionale* (1913); *Psicologia del diritto* (Perugia 1902); *Studî di Psicologia del diritto* (1902); *Indirizzo psicologico nella filosofia del diritto* (1903); *Le fonti del diritto dal punto di vista psico-sociale* (Palermo 1905); *Lezioni di filosofia del diritto*, 4 voll. (1908-1911); *Principî di filosofia del diritto* (1914 e 1928 2ª ed.).

§ 23. L' empirismo psicologico del Miceli.

L' opera del Miceli ha tale un' unità e coerenza logica di svolgimento in tutte le singole manifestazioni che ci dispensa dallo esaminare partitamente queste singole manifestazioni medesime. Dalla *Psicologia del diritto* e dalle *Fonti del diritto*, fino alle *Lezioni* ed ai *Principî* è una stessa veduta che si dispiega e soltanto si completa sempre più e si integra in tutte le sue particolarità nelle ultime opere più comprensive, ove pure si inquadrano, giusta l' indirizzo del nostro, gli scritti di diritto costituzionale. Così egli può conchiudere coerentemente che il fondamento ultimo del diritto, quale si può ricavare dalla stessa analisi positiva del diritto nella sua concretezza, è lo stesso che già apparisce nell' analisi sulla genesi, come anche nello studio sulle leggi di evoluzione di esso (1); chè, invero, i suoi primi studi sulla genesi psichico-sociale del diritto vengono convalidati e approfonditi dagli studi posteriori.

Domandare cosa è il diritto, per il Miceli, è lo stesso che domandare quale è la sua essenza, il suo fondamento

(1) *Principî*, pag. 779.

ultimo, la sua origine, perchè la disciplina che egli espone nei suoi libri che vanno sotto il titolo di *filosofia del diritto*, non è invece che *Scienza generale del diritto*. E non è che egli ritenga accanto a questa scienza generale esservi posto per la legittima esistenza della filosofia del diritto, come pure potrebbe sembrare da qualche sua pagina, ma invece egli contesta del tutto la possibilità che si fondi una filosofia del diritto: intorno al diritto, considerato pur non nella sua positività storica, ma nel suo fondamento, nel suo concetto *più generale*, nel suo dover essere, non è possibile per il Miceli che una scienza empirica su dati psicologici e sociologici (1). Questa conseguenza vedremo scaturire conclusiva dall' esposizione stessa del suo pensiero.

Il diritto, per il Miceli, è forma regolata di agire, norma risultante da elementi di giustizia combinati con elementi utilitari (nel senso etico (2)), che, provenendo da un potere in qualche modo organizzato, ma sempre supremo, regola coattivamente le condizioni indispensabili di coesistenza e di cooperazione sociale. Sarebbe dunque una specificazione etica in quanto realizza relativamente un ideale etico, la giustizia, (e la realizza relativamente per le esigenze utilitarie, che nel Miceli possono apparire come dei *dati*, per non essere sussunte nella sfera delle esigenze spirituali, ma che, in fondo, non sono tali, venendo ritenute, come in seguito si vedrà, colorite di eticità), ed insieme un' emanazione necessaria di un potere sopraordinato agli individui (3). Detti principî non ricostruiscono, in fondo, che il concetto empirico del diritto (chè il concetto filosofico non sarebbe altro, se possibile, che un concetto imperfetto eternamente in cerca di perfezione), ma la nuda determinazione del concetto del diritto

(1) Miceli, *Esiste una filosofia del diritto?* in « Riv. it. di Soc. », 1913, fasc. III e IV.

(2) Perciò si contrappone al Croce (cfr. *Principi*, pag. 754).

(3) *Principi*, pag. 78.

nel suo essere, non esaurisce tutta la essenza e il fondamento del diritto nella vita sociale e non ne discopre la genesi ideale, di cui pure il concetto del diritto positivo è un' inveramento, una realizzazione storica. C' è tutta una ricca elaborazione di elementi psichici, perciò, tra la esigenza del diritto e l' attuazione dei mezzi per soddisfarla, tra il contenuto e la forma.... Diritto non è soltanto quello positivo, ma è anche diritto l' idealità giuridica, perchè il diritto non è qualcosa di estrinseco ed esteriore alla coscienza, non è una formazione naturalistica, sibbene è un portato della coscienza collettiva. Nella sua estrinsecazione più apparente esso si manifesta come *credenza*, come coordinazione di idee, di sentimenti, di atti, la quale mercè i meccanismi delle *capacità* individuali e della *ripetizione* esprime le tre fondamentali fonti del diritto, la legge, la consuetudine e il patto normativo ; ora questa credenza non è altro che manifestazione della coscienza collettiva, la quale, per il Miceli, che così si allontana dalle opinioni della *Völkerpsichologie* e della scuola storica, *è una continua formazione e creazione per opera delle coscienze singole*, le quali, a loro volta, non si annullano nella coscienza collettiva, come risulterà, fra l' altro, dalla teoria dello stesso Miceli circa la genesi e l' interpretazione del diritto, sibbene si potenziano in essa. Ma, osserva ancora il nostro, quando si è detto che la coscienza collettiva è lo insieme dei prodotti spirituali elaborati dalle coscienze singole, nella loro interazione, che si diffondono e si obbiettivano sotto forma di credenze, non si è ancora detto cosa sia la coscienza, e specie come la coscienza dei singoli collabori in quell' insieme, nonchè resta a specificare quella forma di coscienza che esprime da sè il diritto.

La coscienza è attività creativa che costituisce un mondo di fini e può reagire sulle condizioni di fatto e modificarle in vista di tali fini : questa opera reattiva e modificatrice avviene in quanto la coscienza determina, in conformità

dei propri fini, certi criteri regolatori, secondo i quali l'attività degli individui deve dispiegarsi nel mondo esterno: l'attitudine propria della coscienza a determinare tali criteri, si specifica, così, nella *coscienza normativa*; essa dà origine a certe comuni maniere di intendere e di attuare i criteri della condotta per le intere collettività. Và da sè che essa, al pari della coscienza collettiva, non è una semplice somma estrinseca di singole coscienze, ma è una risultante, dovuta alla collaborazione di un numero indeterminato di individui, i quali sulla base di una comune identità psichica elaborano criteri di condotta comune, che poi si impongono ai singoli con l' autorità di credenze collettive, della cui ipostasi si dirà tra poco. Questa coscienza normativa, anzichè teoretica è prevalentemente conservatrice, dice il Miceli, poichè agisce in base ad elementi emotivi quale la credenza: tale specie di contrapposizione invero non si comprende; se si dovesse considerare la coscienza normativa, invero, in base all' elemento emotivo che la mette in azione, si dovrebbe dire che essa è prevalentemente attiva, pratica, dinamica, se invece si dovesse considerare nel suo aspetto riflessivo e coordinatore, si dovrebbe dire che essa è prevalentemente teoretica, nella sua unità, poi, quale atto dello spirito, non può non considerarsi come teoria e pratica insieme, pensiero e volontà...: come c' entra, quindi, la contrapposizione della caratteristica conservatrice, che sarebbe se mai un concetto distinto, non un concetto *opposto* a quello della caratteristica teoretica? Certo questo punto non è sufficientemente chiarito dall' A.

Ritornando all' esposizione, il Miceli non si ferma alla *coscienza normativa*: questa al suo inizio è indistinta e confusa, può comprendere in sè tutte le manifestazioni della condotta, quella giuridica, come quella morale e religiosa; in processo di tempo, invece, si determina una distinzione nei criteri valutativi e si comincia a comprendere come al-

cuni atti abbiano una maggiore importanza per la compagine sociale e nello stesso tempo presentino un carattere per cui possono essere imposti per mezzo di norme esterne capaci di una precisa formulazione. Quest' aspetto della coscienza normativa, quest' *attitudine* a formare criteri specifici di valutazione e a determinare norme di condotta esterne e coattive, ispirate a criteri di giustizia e di utilità, è la *coscienza giuridica*. Senza di essa, come specifica attitudine della coscienza umana, è impossibile spiegare l'origine ideale del diritto: per essa il diritto appare come prodotto riflesso, espresso dalla coscienza di ogni individuo e quindi, poscia, variamente sviluppantesi negli attriti della vita sociale, nei contrasti dei vari *io*, dando origine ai comuni convincimenti giuridici (1).

Quì cade acconcia la breve esposizione del come avvenga l' ipostasi dei prodotti di questa coscienza giuridica e, specialmente, come le condizioni di esistenza sociale, che sono condizioni psichiche, generino dialetticamente il fenomeno giuridico nei suoi elementi ideali e, sopratutto, nel suo carattere di esteriorità e coattività. I fatti psichici che riguardano, costituiscono, la vita sociale, appartengono a quella speciale categoria di atti psichici che si chiamano atti volitivi. La convivenza umana non si costituisce e prospera per opera di semplici idee, ma per opera di volizioni: le esigenze sociali non sono esigenze logiche, ma esigenze pratiche, che si determinano in base a dati bisogni, per il raggiungimento di fini sociali. Per conseguenza, nella vita sociale, che è di natura teleologica, anche il contenuto del diritto è di natura teleologica. Il passaggio dal contenuto alla forma del diritto non è allora un passaggio dal mondo dell' essere a quello del dover essere, ma è un passaggio che si compie nello stesso dominio del dover essere, che è

(1) *Le fonti del diritto*, pagg. 226-280; *Principî*, pag. 638-654.

quello dei fini che la volontà crea o che sono ad essa immanenti. Quindi il problema è di vedere non come si passa da un' ordine di cause o da un puro ordine logico a un ordine di fini (1), ma come si possa determinare un ordine di fini, come, in altri termini, la volontà si possa imporre una legge: la spiegazione si può trovare nel dominio della volontà stessa. La nostra coscienza, come si è detto, è un continuo processo di evoluzione, gravido di novità, di fini ed è processo risultante, a sua volta, di vari processi psichici eterogenei che, appunto in quanto tali, pur concatenandosi, intrecciandosi e combinandosi tra loro, in maniera da apparire un tutto comune e inscindibile, tuttavia assumono caratteri diversi, che costituiscono appunto, la eterogeneità della coscienza. Di essi, mentre i processi rappresentativi ed emotivi sono in uno stato di oscillazione subbiettiva, i processi del volere, invece, tendono a fissarsi e ad obbiettivarsi, e ciò appunto perchè mirano al divenire, tendono a sempre nuove forme di equilibrio tra i bisogni e la loro attuazione, a nuove forme di ideali. Ora la volontà, che è per sua natura tendenza che si attua, a misura che si attua pone a sè stessa le leggi della sua attuazione, prima in conseguenza del suo attuarsi, poi, in uno stadio più evoluto, con le sintesi fra volizioni ed idee; e poichè il processo volitivo implica, psicologicamente, una maggiore concentrazione e vivacità di energia psichica, come fisiologicamente suppone una maggiore concentrazione e coordinazione di energia nervosa, per tanto esso tende a conservarsi e quindi a resistere agli elementi perturbatori che tenderebbero a mutarlo. Ciò tanto maggiormente accade quando il processo volitivo ha dato origine ad atti complessi, a deliberazioni che involgono tutto un sistema di condotta, poichè allora la quantità

(1) In altro luogo però il Miceli non mantiene questo criterio, ma parla di determinazione dei fini in rapporto a cause esterne (*Principî*, pag. 652).

di energia psichica occorsa è considerevole, si è andata accumulando per un tempo più o meno lungo ed ha generato formazioni e coordinazioni che si sono organizzate e consolidate durevolmente nella coscienza. E' così che il volere, il quale per sua natura implica una specie di ripiegamento della coscienza su sè stessa, perviene a determinare formazioni obbiettivate e autorevoli che impongono una legge alla coscienza e alla stessa volontà. Se noi infatti ci domandiamo da che cosa risulta, in fondo, l'autorità, vedremo che essa è la conseguenza di una certa somma di energia psichica, la quale, sotto forma di idee, sentimenti e volizioni, ha determinato come un centro di predilezione e di convergenza verso certi prodotti della nostra coscienza. Il fine diventa autorevole e insieme si obbiettiva perchè, prodotto dagli sforzi determinati dal bisogno e dai desideri correlativi, si costituisce quale un centro di riferimento di una data quantità (e, noi diremmo, anche di una data qualità) di processi psichici. E man mano che il fine diventa autorevole, più si obbiettiva, perchè più appare come qualcosa di nuovo e di diverso dalle volizioni attuali rivolte al suo raggiungimento. Questi processi acquistano, poi, maggiore entità, quanto più i fini sono durevoli e non facilmente attuabili (1).

Da quanto si è detto scaturisce l' ultimo problema importante del pensiero del Miceli, quello che più, per noi, dovrebbe far convergere la sua *scienza generale* nella *filosofia* del diritto. E cioè il problema valutativo del fenomeno giuridico, quello del dover essere. Ed è quì che la pretesa concretezza e positività del suo pensiero cade nella più generica astrazione o, se si vuol meglio, nel più contingente relativismo storico, poichè appunto la concretezza e posi-

---

(1) *Principî*, pag. 190-202. In tale sistema il progresso del diritto avviene per *crisi*: ogni nuovo bisogno rompe l' equilibrio psichico, d' onde una nuova serie di sforzi, di volizioni per la soddisfazione di esso (cfr. pag 196).

tività vera ed universale in questo problema non si può attingere se non nella filosofia.... Posto nella coscienza il fondamento generico del diritto e nella coscienza giuridica il fondamento specifico di esso, il criterio ultimo di valutazione, per il Miceli, sta in un'attitudine di ordine superiore della coscienza, che permette di andare più in là della nuda forma e di assurgere alle sintesi, nelle quali forma e contenuto si fondono in combinazioni nuove, diverse dalle forme obbiettivate e nelle quali perciò si riflettono le aspirazioni più alte della coscienza. Queste attitudini esprimono le *idealità giuridiche* che, appunto, vogliono dominare il mondo dei fatti, non solo per distinguere e classificare i rapporti umani, secondo i criteri giuridici che risultano dalle forme obbiettivate, ma per regolarli secondo criteri nuovi e più profondi. A tale valutazione infonde carattere di universalità sopratutto il principio di giustizia, ma.... nel fatto essa non può essere universale, non solo perchè abbraccia un contenuto mutevole, ma anche perchè accanto al principio di giustizia opera in essa il principio di utilità (1). Tuttavia possono *nelle varie epoche* affermarsi ideali giuridici, che assumono il carattere di valori assoluti, alla stregua dei quali giudicare il diritto positivo, e ciò perchè la credenza ha assunto una forza di concentrazione e di omogeneità notevolissima (2).

Se questo, nelle sue linee fondamentali, è il pensiero del Miceli intorno al diritto, non è chi non veda come esso, che pur si vuol fondare come *scienza generale* e non filosofia, come sistema positivo e non metafisico, tuttavia si manifesti nel suo empirismo psicologico, essenzialmente idealistico ed immanentista: dove questo idealismo e immanentismo psicologico non attinge le ultime conseguenze che si attendereb-

(1) Circa i rapporti tra diritto e giustizia cfr. dello stesso Miceli, *Il diritto eterno di Vico,* in « Riv. Int. di Fil. del Dir. » 1925, fasc. III, pag. 412-422, e specie a pag. 420.

(2) *Principi,* pagg. 712-778.

bero, è il punto in cui si appalesa l' assenza.... voluta della filosofia. E diciamo assenza voluta, poichè è manifesto come spesso il Miceli, quando vede che le sue conclusioni vanno a convergere inevitabilmente nella metafisica, di proposito taglia i ponti, limita la sua indagine, nega la metafisica (1). E' la preoccupazione empiristica, dunque, che tarpa le ali al Miceli e ciò è maggiormente evidente quando egli pone come elemento indispensabile alla costituzione del diritto il potere sociale specifico, esterno: risulta manifesto dalla esposizione che si è fatta del processo psichico per cui la volizione porta per sua natura alla sua stessa cristallizzazione ed ipostasi, come la logica conseguenza di tale principio immanentista sarebbe che il diritto si costituisca, esista, logicamente, sin dal momento in cui la *coscienza giuridica* ha già prodotto quella fissazione ed obbiettivazione dei propri fini (che sono fini di giustizia e di utilità), poichè in tal momento si è già costituita anche l' autorità in interiore homine; ebbene che bisogno ha invece il Miceli di postulare un potere ab extrinseco per ritenere, anche storicamente, esistente il diritto (2), se questo bisogno non gli derivasse da preoccupazioni empiristiche per cui egli non vuol superare il passo, che le sue stesse premesse autorizzano, dal concetto empirico a quello speculativo dell'autorità e dello Stato?

Altro spunto che fa notare i difetti dell' empirismo del Miceli è dato dalla mancata netta distinzione tra diritto e morale nel momento più opportuno perchè la distinzione medesima trovasse la sua legittima applicazione, e cioè nel momento in cui il Miceli mette in movimento, in azione la

(1) Cfr. ad es., *Principî,* pag 714, n. 1.

(2) Cfr. intorno alla statualità o meno del diritto, lo studio del Del Vecchio, *Sulla statualità del diritto,* Roma 1929, e la letteratura ivi citata; questo problema sarà anche oggetto del nostro libro *Il diritto e lo Stato.*

categoria giuridica dall' interno, mediante il processo volitivo. Il volere appare nel Miceli come un processo indistinto di autodeterminazione e quando esso si specifica nella coscienza normativa, altro momento in cui appare l' opportunità di quella distinzione, tale opportunità è lasciata ancora sfuggire. Intravede il Miceli il principio speculativo dell' unità dello spirito e intravede anche che tale unità non esclude la distinzione, ma l' unità egli pone o presuppone come unità psicologica empirica e la distinzione come fosse una differenziazione esteriore, concettuale, o almeno una differenziazione di autonome e indipendenti qualità psichiche, senza giungere alla concezione dell' unità dinamica e dialettica dello spirito che tutte le distinzioni trae da sè e in sè riassorbe.

Se volessimo ancora trovare dei riflessi dell' empirismo psicologico, possiamo benissimo invenirne un'altro nella critica che egli fa all' indirizzo razionalista (1), assumendo che la nostra coscienza si evolve non in quanto è assoluta ragione, ma in quanto è realtà incompleta e tende ad una realtà di ordine superiore, tende all' adeguazione con una realtà di cui non è che una parte. In vero il punto più vulnerabile dell' assoluto razionalismo sta altrove, ma quì occorre sopra tutto notare che nella critica del Miceli riecheggia quel concetto dell' incompleta realtà della nostra coscienza che, inteso letteralmente, è un assurdo concetto realistico, poichè non può esservi altra e più completa realtà al di fuori della coscienza medesima, inteso invece nel senso della dinamicità del reale, che cioè la coscienza è continuo sviluppo, costruisce una sempre nuova realtà perseguendo dei fini sempre nuovi e più alti, che non sono altro che la immanenza del suo stesso sviluppo, esso non può essere certamente attinto nella sua pienezza (e non l'ha attinto il Miceli) dalla sola psicologia, poichè come tale si incentra nel

(1) *Principi*, pag. 735.

problema metafisico dell' essere, della vita ed è il principio che fonda quella filosofia del diritto che il Miceli non crede possa esistere (1).

Ed egli non crede possa esistere una filosofia del diritto, pur avvertendone e facendone sentire ad ogni passo la possibilità e la necessità (come quando afferma che una spiegazione filosofica del diritto non potrebbe ottenersi se non quando, appunto, si mettesse il diritto in connessione con gli altri fenomeni del cosmo) (2), non perchè essa non sia possibile o non sia richiesta, all' inizio e alla fine di ogni scienza psicologica e sociale, ma perchè essa, come *filosofia del diritto,* del diritto non potrebbe darci che un concetto imperfetto filosoficamente..... perchè il diritto stesso è un prodotto della nostra imperfezione (ecco il relativismo empirico) (3), come superamento, poi, della realtà astratta posta fuori dello spirito sarebbe filosofia e propriamente etica, ma non filosofia del diritto, perchè quando il diritto entra nel dominio della filosofia (e vi entra assurgendo a morale) (4), non è più diritto, ma filosofia.

Così non può esservi una filosofia delle scienze in genere, o del diritto in ispecie, ma vi è la filosofia (5). Il Miceli dall' esame dei vari indirizzi che pongono il diritto ora sotto il dominio dell' etica, ora sotto quello dell' economia, trae queste conseguenze, e cioè che il diritto non possa fondarsi altro che nell' empiria, nella vita sociale collettiva e che quando esso viene superato come fenomeno, come ipostasi della volontà, della coscienza giuridica, e assunto nella dialettica dello spirito appartenga alla filosofia

---

(1) Cfr. il nostro scritto, *Il concetto della natura e il valore della umanità nella filosofia di H. Bergson*, che sarà prossimamente pubblicato nella « Riv. Int. di Fil. del Dir. ».

(2) *Principî*, pag. 14.

(3) *Principî*, pag. 49.

(4) *Esiste una fil. del dir.?* cit.

(5) *Principî*, pag. 764.

in genere. Insomma, egli contesta la legittimità delle così dette filosofie particolari e la contesta, noi pensiamo, appunto perchè egli considera le filosofie particolari nella guisa empirica di filosofie che si distacchino dall'unità del processo filosofico, per fondarsi, così come ogni disciplina si è fondata nel campo scientifico, autonomamente e con indipendenza quasi assoluta dalle altre discipline, con un proprio obbietto particolare e un proprio metodo specifico. Ora tutto questo non regge nel campo filosofico, le filosofie particolari non sono che momenti dialettici e costitutivi insieme della Filosofia, riflettono gli aspetti particolari dello spirito, ma tenendo sempre presente l'unità dinamica di esso nella sua intrinsecità e nei rispetti dei problemi della vita e del cosmo. Se si contesta la legittimità della filosofia del diritto si dovrebbe quindi contestare anche la legittimità della filosofia della morale o etica, la filosofia della religione, l'estetica e via dicendo, o del tutto la grande distinzione kantiana tra filosofia della ragion pura e filosofia della ragion pratica e ciò in nome dell' unica indistinta filosofia, nel cui dominio si dovrebbe fondere e annullare ogni speciale attività dello spirito, per poco che cerchi un fondamento, un superamento filosofico della sua empirica posizione ipostatica, della sua determinazione storica, della sua cristallizzazione dogmatica, schematizzata nella positività di norme, di *fatti* estrinseci, concreti, sociali....!

Non è questo il luogo di approfondire tale importante problema, ci basta averne accennate le grandi linee. Diciamo soltanto che il bisogno di trovare il fondamento, davvero ultimo, del diritto nella metafisica è stato chiaramente espresso da un' altro acuto studioso del diritto dal punto di vista psichico, il Fouillée (1) ed è stato espresso invero perchè al punto in cui l' io si conosce come personalità e insieme come impersonalità, come io e come società, come io ed

(1) A. Fouillée, *L'idée moderne du droit*, Paris. 4. ed., pag. 391.

universo, quando il diritto incide nell'armonizzazione di questa bipolarità dialettica, rivelandosi come immanenza *necessaria* nel regno della libertà (chè l' io umano è l' espressione più alta della libertà), come la libera manifestazione della necessità, allora per risolvere questo enigma, o solo per porre il problema, come vorrebbe il Fouillée, bisogna riguardare alla costituzione metafisica dell' uomo, bisogna *accettare* la filosofia.

Non possiamo chiudere il nostro breve discorso intorno al Miceli, senza parlare della sua teoria dell' *interpretazione*, che riflette luminosamente il suo sostanziale idealismo e immanentismo. Per lui interpretare vuol dire creare (1), sicchè la interpretazione può diventare del tutto fonte di diritto. E l' opera creativa dell' interprete deriva necessariamente non già e non solo da necessità scaturenti dall' insufficienza delle leggi e dall' impossibilità di prevedere le infinite possibili azioni umane nel momento della legge, sibbene dalla stessa natura dell' interpretazione: questa è costruzione mentale da parte di una coscienza diversa da quella onde la norma proviene e ogni costruzione mentale porta più o meno l' impronta della mente che la elabora, è un prodotto subbiettivo, una creazione individuale (2).

---

(1) *Le fonti del diritto*, pag. 148 - 186.

(2) La necessità naturale di questa funzione dell' interpretazione di fronte alla relatività della giustizia, risulta dalle acute considerazioni del VACCA, *Il diritto sperimentale*, Torino 1923, pag. 133, 158, e pure pag. 232 segg. Cfr. poi, sopratutto, per questo interessante problema dell' interpretazione, G. MAGGIORE, *La dottrina del metodo giuridico e la sua revisione critica*, in « Riv. Int. di Fil. del Dir. », 1926, fasc. III, pag. 364 segg., seguito sostanzialmente da noi nel nostro scritto *I presupposti filosofici della nuova dottrina dello Stato*, Milano 1929, pag. 3 segg., nonchè il nostro F. BATTAGLIA, *L'interpretazione giuridica nella moderna letteratura francese*, in « Riv. Int. di Fil. del Dir. », 1929, fasc. II e III, specie per l' esposizione delle opinioni del Gény, da cui molto ha attinto il Miceli. Dello stesso Miceli poi, cfr. *I principii generali del diritto*, in « Riv. di Dir. Civ. » 1923, pag. 23 e segg., e la polemica avuta col Brunetti intorno alla *completezza dell' ordinamento giuridico*, in « Riv. Int. di Fil. del Dir. » 1925 fasc. I, IV e 1926 fasc. I.

Nè valgono regole di logica o disposizioni di legge a contenere la volontà dell' interpretazione entro limiti insuperabili, poichè dessa, come volizione del concreto, non può fermarsi a quei limiti che sarebbero pur sempre formali e vuoti, oltre che soggetti, essi medesimi, alla loro volta, in quanto canoni, alle vicende della interpretazione.

GIUSEPPE MICHELE FERRARI. — Il Prof. G. M. Ferrari nacque in Soriano il 16 Gennaio 1862. Fece i suoi studi universitari a Napoli, ove ebbe maestri lo Spaventa, il Fiorentino, lo Zumbini e a Roma, ove ebbe il Bonghi, F. Ferri, Labriola, conseguendo le lauree in giurisprudenza (1884), lettere (1886) e filosofia (1887).

Dopo aver insegnato per alcuni anni filosofia nei Licei di Monteleone prima, di Napoli e di Roma (1) poi, tra il 1899 e il 1902 conseguì la libera docenza in filosofia teoretica e in pedagogia. Il 1912 divenne ordinario di pedagogia all' Università di Bologna, ove tutt' ora insegna. Promosse e presiedè le onoranze nazionali a F. Acri ed al Pascoli.

La sua produzione scientifica è vasta e và dagli scritti commemorativi (di F. Fiorentino, F. Acri, G. Càroli, F. Masci) alle opere monografiche quali l'*Etica di Spinoza* (Napoli 1902); *Il problema etico* (Roma 1902); *Il problema logico* (Roma 1915); *L' estetica del Lotze* (Bologna 1912); *G. W. Leibniz filosofo della natura ; La pedagogia come scienza* (Bologna 1912-18), che il Boutroux ha chiamato « l' opera più geniale, più organica, più profonda della pedagogia contemporanea »; nonchè 3 Voll. di *Scritti Varj* (Roma e Bologna 1899 - 1927).

---

(1) Cfr. la sua interessante pubblicazione, *Il R. Liceo Vittorio Emanuele II di Napoli all'esposizione universale di Parigi del MDCCCC (La cattedra di Filosofia)*, Napoli 1900.

§ 24. Il kantismo del Ferrari.

Il pensiero filosofico del Ferrari nella sua peculiarità albeggia già nelle critiche all' *Etica* spinoziana, ove non è l' ansia di dissolvere il sostanzialismo unitario ed immanentistico dello Spinoza in un pluralismo individualistico o in uno spiritualismo soggettivista, bensì il desiderio di unificare sempre più e sempre più universalizzare, con l' eliminazione pur di quel residuo pluralistico e trascendentalistico che da un lato fa apparire nello Spinoza l' unità della sostanza come « insiemezza » e non più, di un' infinita molteplicità (1), dall'altro fa che Dio venga concepito in due aspetti diversi, come due Dii, di cui uno sembri elemento della realtà fermato per mezzo di una definizione, l'altro sia assolutamente concreto (2).

Quando poi il Ferrari affronta decisamente il problema logico, allora manifesta, con un chiaro e preciso sistema di idee, la sua tendenza filosofica.

Tendenza che è visibilmente e per confessione stessa dell' autore (3) kantista, con saltuari conati di superare l' astrattismo kantiano, subito smorzati, però, dalla riemergente preoccupazione del noumeno.

Già dal principio comincia a distinguere nella filosofia la scienza del conoscere e la scienza dell'essere, e, così seguendo, pone l' altro dualismo tra il pensiero e l'esperienza e ancora quello, definitivo, tra il procedere logico e la realtà ad esso *esteriore* (4), come che la scienza del conoscere non sia quella che fondi la scienza dell' essere e pensiero ed esperienza non siano tutt' uno, come tutt' uno non siano la realtà e il processo logico che pone, fonda appunto la realtà.

---

(1) *L' Etica di Spinoza*, pag. 32.
(2) *Op. cit.*, pag. 41.
(3) *Il problema logico*, pag. 106.
(4) *Il prob. log.*, pag. 2, 3, 29.

Ad una visione più concreta e ad una legittima istanza realistica il Ferrari, più tardi, si avvicina, però, quando incomincia ad assiomatizzare l' unità della coscienza e a dedurre che la distinzione dell'oggetto e del soggetto non sia un fatto primitivo, originario del pensiero (1) e quando riconosce che la realtà non ha leggi che non siano determinate da un' operazione logica dell' intelligenza (2).

Ma a poche pagine ancora si ripresenta la vieta preoccupazione realistica di una realtà fuori del pensiero, il vieto dualismo di una verità di fatto e una verità di ragione, altrimenti espresse come verità formale (ex parte subjecti) da un lato e verità materiale (ex parte rei) dall' altra (3), nonchè si contraddice l' originale intuitività ed intima subbiettività iniziale del pensiero prima affermata, con l' attribuire alla conoscenza il carattere *intellettivo* « fin nei primi elementi sensitivi » (4) e ciò come che sia un portato dell' odierna psicologia sperimentale e dell' odierna critica filosofica.....

Però, pur tra l' una e l' altra oscillazione, riaffiora un postulato di sana impronta neo-realistica : « noi non possiamo parlare, egli dice, di un reale che non sia pensato e di un pensiero che non sia reale ».... « l' identità dell' essere con sè stesso è implicitamente affermata in ogni pensiero. Quanto apparisce manifesto al pensiero perciò stesso è in sè » (5) ; d' onde la conseguenza rilevantissima che la cosa in sè è proprio così come noi la conosciamo, nè possiamo dirla diversamente da quel che è in se stessa *e* quale ci si presenta (6). Questo postulato trascina dunque seco un' istanza monistica di grande rilevanza e interesse, che appare

(1) Pag. 73.
(2) Pag. 81.
(3) Pag. 93.
(4) Pag. 101.
(5) Pag. 97.
(6) Pag. 97-98.

lo sviluppo di quella esigenza già manifestata dal Ferrari nel suo studio sull' Etica dello Spinoza e che, cominciando dalla critica al Kant, in quanto il filosofo di Königsberg abbia ritenuto l' attività originale dello spirito come in disparte da quella della natura « quando invece se ne doveva considerare come la continuazione e il complemento » (1) e passando attraverso la critica all' hegelismo in quanto stabilisce il processo ideale come possibile accanto e senza il processo naturale, mentre « se non si tien conto della razionalità dello sviluppo, la realtà finisce per apparire come irrazionale, la natura e il pensiero in contraddizione tra loro » (2), si afferma chiaramente come opinione che le leggi del pensiero e quelle della realtà si compenetrino e si identifichino, che la mente coglie l' essenza delle cose (.... « ciò per cui una cosa è quello che è nell'ordine delle altre cose e in relazione con esse, essenza che si ritrova nella nostra cognizione, perchè è nelle cose reali, quale complesso delle qualità primarie, cioè, di quelle che sono principio e fondamento delle altre proprietà derivate. L'essenza è pensabile, e l' idea è il pensiero dell' essenza. Idealità ed essenzialità sono termini correlativi e in parte identici, da cui dipende la connessione del pensiero e dell'essere » (3)), opinione che arriva fino alla drammatizzazione della natura al punto di attribuirle un moto spontaneo verso il pensiero, cioè che essa muova, con una vera e reale teleologia immanente nella progressione evolutiva, verso l' *attuazione* del pensiero, tipo, forma ideale, acme di sè (4); infatti, « che la

(1) Pag. 101.

(2) Pag. 103. È da notare però anche in questa critica la scarsa precisione dei termini, che lascia sfuggire tutta la portata della critica stessa: cfr. a questo proposito quanto noi diremo, parlando dello Spaventa, del Croce e del Gentile, nel nostro *Relativismo gnoseologico nella filosofia moderna*, già annunziato.

(3) Pag. 112-113.

(4) Pag. 138.

coscienza sia al principio del processo mondiale o in fondo, che l' Essere, il quale svolgendosi produce l' universo, sia cosciente fin dall'origine, o solo nello spirito umano giunga alla coscienza di sè, l' Ente è un'attività spirituale, la quale si manifesta non solo negli esseri organici, ma anche nel mondo della materia, e quindi indipendentemente dalla coscienza » (1). Il principio di attività, per il Ferrari, è la legge universale della scienza e del cosmo. E quindi pensiero e reale sono due aspetti di un tutto unico, pur il pensiero comprendendo in sè, e annullandola come entità indipendente, nel suo movimento dialettico, la realtà (2); e sono due aspetti di un tutto unico (benchè l' uno non agguagli perfettamente con l' altro nel nostro modo di conoscere) in quanto *relazione* intima, intima corrispondenza e integrazione; dovrebbe esservi del tutto *identità* (3) tra le cose e il pensiero, ma questa identità si dissolve in relazione, nella più coerente interpretazione e ricostruzione del pensiero sostanziale del Ferrari, in quanto è da tenere presente la sua predominante preoccupazione dualistica.

Ecco infatti riapparire la detta preoccupazione alla fine del libro: ecco riproposta dal Ferrari, col Wundt, « una *realtà obbiettiva*, continuamente in relazione col nostro pensiero » (4) ed ecco il Ferrari, dopo aver posto la realtà come concetto concreto, unità di materia e spirito, di senso e ragione, sicchè il fatto nel suo continuo divenire, nel suo svolgersi perenne, attui una legge, l' idea (5), a poco a poco finire..... col negare che la logica possa essere identificata

(1) Pag. 120-121.

(2) Qui è da intendere la parola *realtà* nel senso di oggetto, di natura, altrimenti sembrerebbe assurdo il concetto di un pensiero il quale annulli la realtà come relazione, creazione ideale, che è appunto creazione sua, che è sè stesso.

(3) Pag. 131.

(4) Pag. 136.

(5) Pag. 146.

con la metafisica (1), come se il pensiero non sia più la verità dell' essere, con il ritorno alla realtà-simbolo e, mentre a pag. 157 rinnegava ancora una volta il noumeno con una efficace argomentazione (« supporre che noi non conosciamo la realtà, è falsare e distruggere tanto il concetto di realtà quanto il concetto di conoscenza. La realtà in tanto è conosciuta, in quanto esiste, ossia è reale. Dire che il pensiero non può conoscere la realtà, è come dire che il pensiero non è pensiero, ossia che noi pensiamo le cose, e che le cose non ci sono; cioè, che noi pensiamo ciò che è impossibile a pensare, pensare quindi equivale a non pensare ») (2) ed affermava un ragionevole relativismo circa la conoscenza cosmologica umana (« quello che conosciamo non è tutto il conoscibile, ma, per poco che sia, lo conosciamo quale è in sè ») (3), finisce del tutto con il riammettere il noumeno in tutta la sua estensione e posizione kantiana, parlando, col Rosmini, di limiti dell' intelligenza umana (4), di relatività della conoscenza dipendente dalle sue condizioni sensibili (5), di impossibilità umana a conoscere le *cose in sè*, dal momento che il pensiero è costretto a rappresentarle non come sono in sè, ma solamente come a lui appariscono..... (6). Ma non si era dianzi affermato, come principio metafisico, a priori, che l'ordine reale corrisponde all'ideale, che il pensiero conosce l'essenza delle cose, che *pensa quello che le cose sono in sè?*

Il Ferrari così evidentemente si è lasciata sfuggire la portata del principio metafisico dianzi posto, quel principio che costituisce il fulcro della più originale speculazione mo-

(1) Pag. 150; pur dopo, a pag 152, affermando che il pensiero è pensiero razionale solo a condizione di partecipare alla verità obbiettiva o metafisica.

(2) Pag. 157.

(3) Pag. 158.

(4) Pag. 163.

(5) Pag. 162.

(6) Pag. 156.

derna, per cui la relatività della conoscenza non è più un limite insormontabile del pensiero (1), una barriera, una impossibilità eternamente insuperabile, insita nella natura delle cose o nella deficienza del soggetto, ma è invece il portato della sempre varia prospettiva umana del mondo in vista dei fini pratici della vita urgente (2), sicchè la cosa, il mondo sembrerà rinnovarsi continuamente e offrirci delle faccie sempre diverse e sempre suscettibili di una più ricca e più concreta conoscenza, nella sua inesauribile storia che è la inesauribile storia dello spirito, che non conosce limiti ed impossibilità.

Il merito più grande del Ferrari, perciò, resta sempre, nella storia del pensiero, quello di aver pensato una dottrina pedagogica di valore notevolissimo, pur non avendo assunto nella storia del pensiero calabrese una posizione trascurabile, chè anzi può dirsi di averne assunto una di notevole distinzione in questa storia particolare, per l' *accenno* perspicuo (pur continuamente sommerso nelle contraddizioni che gli dettava la preoccupazione kantista) ai portati più originali del neorealismo moderno.

§ 25. Il Ferrari e l'indirizzo spiritualistico della Pedagogia in Italia.

La pedagogia, intesa almeno come la scienza dell'attività umana in quanto è rivolta all'educazione dello spirito nella totalità delle sue funzioni e dei suoi poteri (3), scienza filosofica, dunque, quale specialmente dopo l' Herbart si è affermata (4),

---

(1) Cfr. D. A. Cardone, *Il relativismo gnoseologico nella filosofia moderna*, anzi cennato.

(2) Cfr. le Opere cit. del Bergson.

(3) Cfr. G. Vidari, *Etica e Pedagogia*, Firenze 1922, pag. 122.

(4) G. M. Ferrari, *Cenno storico della pedagogia*, in « Scritti vari » Vol. III, pag. 324, Bologna 1927.

non ha avuto in Italia quella continuità e maturità di sviluppo storico che pur ha raggiunto presso altri popoli, in Francia e in Germania.

Dopo la pedagogia espositiva di Cassiodoro e la logica della Scolastica, bisogna attendere le intuizioni del Petrarca e il *De ingenuis moribus* del Vergerio, nonchè la scuola veramente originale di Vittorino da Feltre. Quando poi le scuole di Port-Royal, Locke, Comenio, Rousseau (con i concretizzatori delle dottrine di quest' ultimo, Basedow e Pestalozzi), fondavano i principî innovatori e basilari della nuova coscienza pedagogica europea, che doveva influire anche sul pensiero dei nostri scrittori del Risorgimento e in genere sul più recente pensiero pedagogico, fino all' idealismo assoluto, in Italia, tranne qualche intuizione del Campanella (1), la orazione intorno al metodo di studiare *(De nostri temporis studiorum ratione)* del Vico e la pedagogia sociologica del Genovesi, ben scarsi contributi si sono avuti. Con Vincenzo Cuoco, che dal Vico trasse il più ed il vivo delle sue idee pedagogiche, s' inizia in Italia quel movimento di educazione nazionale che, come giustamente è stato osservato (2), poggiava, nella mente dei veggenti riformatori, su due caposaldi: guadagnare il popolo con la istruzione alla chiara coscienza degli ideali comuni, convincerlo che la società nazionale possa derivare solo dalle proprie forze, dalla propria libera autodeterminazione. La pedagogia così diventava educazione collettiva, nazionale, lievito rivoluzionario (3). Questa felice esigenza, di importanza storica notevolissima, si in-

---

(1) Secondo il Ferrari (loc. cit.), che rivendica anche alla scuola pitagorica le prime discipline pedagogiche, il Campanella avrebbe ispirato il Bacone e il Comenio.

(2) MONROE e CODIGNOLA, *Breve corso di storia della educazione*, Firenze 1928, vol. 2., pag. 207.

(3) Cfr. per il Cuoco, sopratutto *Scritti pedagogici*, Roma 1909; G. GENTILE, *Vincenzo Cuoco*, Venezia 1927; F. BATTAGLIA, *L'opera di V. Cuoco e la formazione dello spirito nazionale in Italia*, Firenze 1925.

contrò e si fuse armonicamente con il problema della restaurazione religiosa. Questo movimento, sorto per contrasto alle ideologie enciclopedistiche e rampollante dalla tradizione religiosa italiana autoctona, si afferma come composta esigenza di *libertà nella tradizione nazionale*; libertà che vuol dire autonomia dello spirito, affermantesi di fronte al sensismo ed all'utilitarismo d'oltre Alpe, che pur aveva conquistati intelletti come il Romagnosi. Tale reazione si mantiene nella linea tipicamente italiana: lungi dagli eccessi di un astratto e verbale rivoluzionarismo idealistico, lungi altresì da quel nostalgico ritorno puro e semplice al passato, vagheggiato dai Gesuiti, che in questo passato avevano avuto largo dominio.

L'esigenza sudetta è perciò pregna di molteplici virtualità spirituali, che poi si distingueranno nello spiritualismo filosofico e pedagogico, nel neo-guelfismo politico, nel romanticismo letterario, nell'idealismo mazziniano (1), ma già nel suo manifestarsi storico ha un duplice aspetto: l'aspetto filosofico della rivendicazione soggettivista, l'aspetto politico e pedagogico insieme del ritempramento del carattere come condizione per la conquista dell'autonomia ed unità nazionale. Vedremo, è vero, col Rosmini la religione riacquistare il valore di affermazione spirituale e di fattore della unità degli spiriti in quanto subordinati ad un'autorità che li trascende come singoli, nonchè attingere il simbolo di vincolo di coesione e unità nazionale, come unico superstite alla disgregazione degli altri vincoli di stirpe; con il Lambruschini e con il Capponi vedremo alla religione subordinata e la vita sociale e la filosofia e l'educazione, quindi, e parimenti, con il Gioberti vedremo il cattolicesimo assurgere alla considerazione della più completa ed organica espressione di quella razionalità che governa il reale e financo col Mazzini vedremo la libertà dei singoli subordinata al valore

(1) MONROE e CODIGNOLA, *op. cit.*, pag. 215.

assoluto di un Dio, che pur non è il Dio del cattolicesimo, e delle sue leggi ; ma è indiscutibile ormai che tale assoluto, nel Gioberti più che nel Rosmini, e, sia pur con minore acume filosofico del Gioberti, non meno perspicuamente nel Lambruschini e nel Capponi, non è concepito come astratta autorità imposta dall' esterno. Per essi la religione si pone come appagamento della più intima e profonda esigenza dello spirito, come libertà concreta, quindi, diversamente da come concepivasi la libertà dello spirito nel razionalismo enciclopedistico. Basti ricordare, in vero, che in essi il concetto di restaurazione religiosa và indissolubilmente congiunto con quello di una *riforma cattolica*, che armonizzi la religione con le legittime esigenze liberali del mondo moderno (1). Tale concetto di spontaneità e immanentismo spirituale, che si afferma così recisamente nel campo della più tradizionale trascendenza, si riflette chiaramente e logicamente nel campo pedagogico. Per ciò con il Rosmini vedremo affermarsi la critica radicale al concetto cattolico di autorità, propugnando la necessità di promuovere, non di reprimere o di ignorare, le legittime esigenze di autonomia dell'animo umano, andando incontro così al fedele non con il bagaglio dommatico delle formule e dei credo ordinati oggettivamente, ma con la persuasione che parli alla concreta personalità dell'educando (2). Con il Lambruschini si vedrà propugnare la religione come spontanea adesione ad una verità che già s' imponga da sè interiormente e quindi l' educazione come comunione di anime, *opera di amore*, per conseguenza irreducibile agli schematismi di una scienza normativa della didattica : l' opera dell' educatore si fa col farsi dell' opera educativa (3). Con il Capponi ve-

---

(1) Monroe e Codignola, *op. cit*, pag. 217

(2) Cfr. *Scritti vari di metodo e di pedagogia*, Torino 1883 : cfr. specialmente *Cinque piaghe della Santa Chiesa*.

(3) Cfr. *Della educazione*, Firenze 1922.

dremo combattuta l' istruzione come astratto sapere teoretico e affermata la necessità di una fede che colmasse il dissidio tra pensiero e azione, pur ritenendo il Capponi che tale fede dovesse essere opera, fatale quasi, degli eventi, non avendo fiducia in quell'apostolato educativo che poneva la conquista di quella fede come un problema di volontà individuale, siccome affermarono il Lambruschini stesso e, sopratutto, Gioberti e Mazzini. Con Gioberti, infatti, vedremo affermata l' educazione come processo di autoformazione e quindi conciliata la tradizione cattolica con il principio immanentistico e soggettivista della spontaneità spirituale mediante la concezione hegeliana della dialettica dello spirito, per cui il cattolicesimo appare come la concreta attuazione della vita spirituale nella storia, ragione universale in quanto si fonda sulla tradizione: Dio vive nella coscienza dell'uomo e nella storia,... l' individuo è l'attuazione dell' idea e l' idea è ad un tempo l'attuazione dell' individuo (1). Con Mazzini vedremo negato al Cattolicesimo il potere unificatore e vivicatore delle *forze motrici* della società, per essere riposto invece nella nuova religione di un' *umanità* che abbia immanenti le leggi di Dio, ma vedremo altresì affermato il grande concetto della vita come missione, come apostolato morale, come completa fusione di pensiero e azione, che sarà poi una delle più luminose e piene conquiste della speculazione moderna.

Dopo tale notevole affermazione dello spiritualismo pedagogico si ebbe il positivismo. Nato da uno stato di disagio e di incertezza spirituale, susseguito alla realizzazione dell' unità politica d' Italia, esso ha cercato di richiamare le menti alla concretezza del realismo e dello sperimentalismo galileiano. Si è affermato quindi come metodo,

---

(1) Cfr. specialmente, per il pensiero educativo del Gioberti, *Della libertà cattolica*, Torino 1910, pagg. 151-438 del volume.

più che come filosofia, anzi alla stessa filosofia ha affidato il modesto compito di sistemare il sapere scientifico. Ha proclamato la fecondità delle conquiste dovute alle scienze particolari e quindi ha proclamato la superiorità di queste scienze. Nel campo pedagogico ha portato quell'ansia dell' immanenza, della storicità, del concreto, che ricorda l' antico realismo e la sua reazione all'astratto e retorico umanesimo, per quanto lo ricordi, invero, più circa quel lato del problema pedagogico che riguarda il *che cosa,* il contenuto dell'insegnamento, anzichè per l' altro che riguarda appunto il *come* occorra educare, e che fu il maggior vanto del realismo, specie nelle forme assunte nelle dottrine psicologiche del Pestalozzi, dell' Herbart, del Froebel. Ma purtroppo l'ansia, nella maggior parte dei positivisti, non rimase che tale. Solo il Gabelli concepisce la esperienza individuale come concreta formazione individuale autonoma, ma degli altri, l'Angiulli, il Siciliani, il De Dominicis si preoccupano di preferire le astratte e gelide nozioni scientifiche, come contenuto istruttivo e civilizzatore, più che della norma istruttiva e quando passano a considerare il mezzo di educare cadono nel naturalismo e nell' eclettismo sociologico, trovando in elementi extrasoggettivi, quali lo sviluppo naturale, l' ambiente sociale, la famiglia, gli istituti storici etc. i fattori dell' educazione medesima, e l'Ardigò, che pure col suo concetto dello sviluppo psicologico preannunzia la moderna posizione dello spirito come attività dialettica autocosciente, non può raggiungere nella pedagogia il completo sviluppo di quella concezione per l' impostazione naturalistica di essa: posta l'anima come una *formazione naturale,* i cui processi sono nient' altro che rapporti e associazioni non molto dissimili da quelli fisiologici, ne deriva che anche l'educazione sarà una formazione naturale, come giustaposizione nell'educando di una seconda natura, mediante l'esercizio e l'abitudine. Si dovrà attendere il Tarozzi per un superamento speculativo della concezione ardigoiana.

Ma il più ampio sviluppo, che fu insieme sistemazione speculativa, delle esigenze spiritualistiche della nostra pedagogia, cribrate attraverso l'esperienza positivistica, non si ebbe che con il Gentile e con la sua scuola. Fra il positivismo e l'attualismo però non è mancata una precorritrice rinascita di spiritualismo: si è avuto infatti il rosminianesimo dell'Allievo, e sopratutto quell'idealismo pregno di concrete considerazioni politiche che contraddistingue il Varisco, il kantismo, quasi schietto, del Vidari, l'eclettismo del Fornelli e finalmente l'idealismo, pregno pure di elementi sociologici e politici, del nostro Ferrari. Queste correnti dimostrano chiaramente che il positivismo non vi è stato invano nella storia del pensiero, che le sue esigenze meritavano essere inverate e, così, integrate e solo così superate, che, sopratutto, la sua avversione alla trascendenza aveva la sua legittimità. Ma non sono esse però, le dette correnti, quelle che hanno meglio inverato e superato il positivismo. Vedemmo, parlando della sua *Logica,* come il Ferrari oscilla ancora attorno la posizione kantista, arriva, con lampi di intuizione, a negare il noumeno e la trascendenza, ma poi ricade nell'affermazione della cosa in sè, della natura come estranea esteriorità; nel suo pensiero pedagogico tale oscillazione è anche palese. Propugna l'insegnamento della filosofia, come disciplina fondamentale alla formazione dell'educando, distingue nettamente il semplice sapere dalla cultura e questa vuole sia piena di valore educativo, cioè morale, affermando l'educazione non essere fatta per comunicare verità, ma per educare le volontà, esercitando quei suoi poteri ostetrici, per dirla con il Gioberti, che conducano ad enucleare nell'educando l'uomo, con le sue migliori potenze, intellettive e fattive insieme, sostiene quindi l'individualizzazione dell'insegnamento, non discompagnato dall'esame degli elementi formativi della cosidetta disciplina liberale, nascente nella società scolastica, il che vuol dire che accanto al concetto di autoformazione e

di autogoverno egli ha quello che il Carle ed il Boutroux hanno chiamato fede attiva al dovere, formazione del senso della propria responsabilità.

Ma pure afferma l' importanza dell'educazione nella selezione naturale degli individui, nella trasmissione ereditaria delle qualità intellettuali e morali, oltre che nella vita e nel progresso della società (1), il che, mentre adombra un sano sociologismo pedagogico, per la considerazione del concetto evoluzionistico naturale del carattere ricorda molto chiaramente delle superstiti preoccupazioni positivistiche.

Perciò dicevamo che solo con l' attualismo del Gentile (2) e della sua scuola si può dire compiutamente inverato e sistemato l' idealismo pedagogico. Con esso si è fondamentalmente affermata l' identità di filosofia e pedagogia, come necessaria considerazione filosofica e non empirica o naturalistica della scienza dell'educazione, la quale però, se non viene così da un lato avulsa dalla filosofia dello spirito, in quanto appunto studia l'uomo che non è natura od oggetto, ma subbiettività, processo, spirito, dall' altro non evita la necessaria distinzione dialettica nel sistema unico di questa filosofia, per cui si pone appunto come scienza particolare per poi tornare a riassobirsi in quella filosofia da cui era stata espressa e di cui è, insieme, momento costitutivo. Il che vuol dire, di conseguenza, che l' educatore deve guardare la realtà come esperienza pura dello spirito in atto, che è appunto la filosofia e la vita. Il contenuto di questa educazione non sarà più un rigido schematismo psicologico o scientifico, ma sarà lo storico inverarsi delle stesse concrete forme dello spirito nella sua ideale storia, cioè l'arte, la religione, la filosofia (3).

---

(1) *Sociologia pedagogica*, in « Scritti vari », vol. III, pag. 298.

(2) Cfr. specialmente *Sommario di pedagogia*, 2 voll., Bari 1920-1922; *Educazione e scuola laica*, Firenze 1921.

(3) « La pedagogia ormai è diventata la stessa autocoscienza critica dello spirito in tutte le manifestazioni della sua vita immortale, cioè insieme il cuore

E con questo criterio centrale si supera logicamente ogni altro problema antinomico della pedagogia, specie quello di educazione della volontà ed educazione dell' intelletto o nuda istruzione, chè pratica e teoria identificandosi, convergendo nell' *atto*, da un lato non vi potrà essere un sapere diverso dall' educazione morale, chè ambedue sono l' autocoscienza e l' autorealizzazione dell' uomo, dall' altro l' educando non potrà essere considerato come oggetto fra gli oggetti della esperienza possibile, bensì come espressione singolare dello spirito che deve realizzarsi con autonomia interiore e, perciò, dovrà essere considerato oltre che oggetto di conoscenza anche termine di amore poichè in esso è la celebrazione particolare della infinita e universale creatività della vita (1). Anche l'attualismo, certamente, ha avuto i suoi critici e ha subìto tentativi di superamento da parte di altri idealisti (2), ma resta indiscusso che esso ha fondato quelli che esattamente furono chiamati *i prolegomeni ad ogni pedagogia futura*. Esso, come già dicemmo, fu la più chiara sistemazione e la più logica conseguenza di quello spiritualismo pedagogico italiano che, pur partendo dal problema vitale del Rousseau, vi aveva dato uno sviluppo originale e aveva anche, prima dell' attualismo, dato già dei frutti sistematici, tra cui degnamente và segnalata l'opera del Ferrari, accanto a quella del Vidari, del Calò e di pochi altri (3).

---

e il cervello della realtà tutta », dice il Casotti in *La nuova pedagogia e i compiti dell' educazione moderna*, Firenze 1923, pag. 11.

(1) Cfr. anche, a questo proposito, la *Prefazione* del Boutroux alla pubblicazione delle sue magnifiche conferenze tenute alla scuola di Fontanay-au-Roses, e pubblicate in italiano col titolo *Problemi di morale e di educazione*, Firenze 1924, pag. 11-25.

(2) Notevole quello del Casotti, di cui cfr. l' *op. cit.*, specie a pag. 25, 40, 97, 104, 150, 155, 172 (La vera scuola: spirito realistico e contenuto umanistico).

(3) Per la conoscenza di un'altra importantissima corrente pedagogica moderna cfr. A. Poggi, *Pedagogia del contingentismo (Ravaisson, Boutroux, Bergson, Le Roy)*, Milano 1928.

MICHELE BARILLARI — Questo insigne filosofo nostro nacque a Reggio Calabria il 25 Ottobre 1872. Ottenne presto la libera docenza in Filosofia del Diritto nella R. Università di Napoli. Nominato ordinario, come tale insegnò prima nella Università di Cagliari e poi in quella di Messina, ove rimase parecchi anni, fino a che, quando il Governo Nazionale fondò la Università di Bari, egli non ebbe in questa la cattedra di Filosofia del Diritto e la Presidenza della facoltà di Giurisprudenza, cui tutt'ora è preposto. I suoi scritti principali sono: *Diritto e Filosofia* (in 3 volumi: *Criteri preliminari circa il metodo*, Napoli 1910; *Criteri gnoseologici*, Napoli 1912; *Diritto razionale e diritto positivo come problema filosofico*, Napoli 1919); *La dottrina del Diritto di G. G. Leibniz*, Napoli 1913; *L'ideale e il reale del diritto* (inserito nell' Annuario della R. Università di Cagliari dell' anno accademico 1915-6); curò anche la pubblicazione della parte fondamentale della filosofia del diritto del Rosmini, preponendovi una lucida ed interessante « Introduzione critica » (A. Rosmini, *Il principio del diritto*, a cura di M. Barillari, Torino 1924 — Introduzione critica, pagg. I-LXVII).

§ 26. **Il neorealismo del Barillari.**

Un pensatore non eclettico, negli studi critici che và formando nel corso della sua attività non si rivolge a caso ora a l'uno ora all'altro degli uomini o delle correnti della storia, ma prende di mira sopratutto quegli uomini e quelle correnti che maggiore affinità hanno col proprio pensiero, sicchè dall' indole di questi studi critici e storici può desumersi il peculiare modo di pensare filosofico dello scrittore.

Così avviene leggendo gli studi storici di cui il Barillari ha nutrito il suo pensiero e il suo sistema. Anzitutto nei due primi volumi di *Diritto e Filosofia* il suo metodo e il suo pensiero scaturiscono dopo un' acuta disamina critica

delle correnti di pensiero e dei sistemi succedutisi nella storia della filosofia. Nel 1° volume, così, rilevata l'esigenza di un metodo atto a dar vita, luce ed atteggiamento al soggetto studiato, onde trattare con fondamento se e come sia possibile il diritto filosofico, considerato che l'obbietto fondamentale del conoscere non può essere ridotto al solo osservare, raccogliere e classificare i fatti e che al conoscere possiamo inalzarci solo pensando ad un *criterio di verità* che può essere rinvenuto nel mondo del pensiero, dello spirito, nel cui dominio deve rientrare il diritto, ritenuto, infine, il che è segnatura caratteristica del suo pensiero, che la questione dell'essere non possa essere tenuta separata da quella del conoscere, il Barillari ravvisa quel *criterio di verità*, di cui sopra, nel principio vichiano della conversione del *vero* col *fatto*, dell' *ideale* con il *reale*, principio escludente la cosa in sè. Da tale principio, egli dice, deriva che la storia si esplica e si compenetra tutta nella filosofia, la storia che vien considerata con unità di centro, lo spirito, la storia che sarà così *sviluppo dello spirito*.

Egli accetta pure il graduale passaggio ravvisato dal Vico (e dagli idealisti tedeschi, pur con diversi modi di considerarlo) nelle forme della conoscenza : « gli uomini prima *sentono* senza avvertire ; da poi *avvertiscono* con animo perturbato e commosso ; finalmente *riflettono* con mente pura » (Dignità LIII — *Scienza Nuova*). Riflettere con mente pura sopra il diritto, dice il Barillari (1), significa perscrutare il razionale, che si manifesta in un incessante divenire attraverso le forme della realtà ; significa, perciò, comprendere la realtà, la realtà ch' è storia, ch' è superamento continuo di stati e di epoche, ch'è un intreccio di fini, un compimento di destini.... ; significa seguire il *certo* che si fa *vero*, riconoscere il *vero* nel *certo*. Così che, chi

(1) Cfr. pag. 31 dei *Criteri preliminari* etc.

vuole spiegare il diritto dovrà pur prendere argomento dallo sviluppo storico del diritto e dalle serie di forme per cui è passato, ma su ciò dovrà filosofare. Cioè egli dovrà mostrare *come* e *perchè* questo sviluppo e queste forme si siano prodotti, dovrà mostrare il legame tra il primo rivelarsi del diritto, tra le diverse sembianze assunte nel suo graduale sviluppo ed il dispiegamento dello spirito; dovrà giungere alla spiegazione filosofica del diritto, ponendo in luce i principî *ideali* della sua genesi. Il diritto quale si manifesta nella storia, egli dice in una pagina piena di afflato storico e filosofico altissimo (1), è il portato di condizioni politiche o sociali, è un non so che di accidentale; ma strappato al turbinoso rovinìo delle età e dei tempi, fissato ed isolato come essenziale processo ideale, esso si eleva come la sintesi e la personificazione di un momento dello spirito del mondo.

Il Barillari, quindi, riassume la storia della filosofia del diritto in tre posizioni principali:

A) posizione ricavata induttivamente da qualcuno dei caratteri del suo particolare contenuto sensibile; nella quale, perciò, il principio del diritto è arbitrario, mutevole, accidentale, senza alcuna base di apoditticità, o questa è fatta scaturire inopportunamente dallo stesso elemento sensibile: in tale categoria egli fa rientrare i principî di Protagora, quelli dell' utilitarismo classico (Epicuro) e dell' utilitarismo moderno (Bentham, Mill, in un certo senso Ihering) e quelli derivati dell' individualismo (Stricker, Gumplowicz, Menger, Nietzsche, Stirner), nonchè il principio che egli chiama dell'organismo sociale (tripartito nelle categorie: socio biologico — Platone, Aristotele, in quanto fanno originare lo Stato dalla *natura* umana, S. Tommaso, Grozio, Spinoza, Locke, Rousseau, Kant, in quanto nel pensiero giuridico del filosofo di Königsberg traspare il fondo contrattualistico, Trendelen-

(1) Cfr. pag. 37.

burg, Stahl, Krause, Ahrens, Röder, Bluntschli, Herbart, di cui è accentuata l'importanza del suo concetto etico-estetico di *società animata*, Comte, Spencer, in cui la società umana come organismo biologico appare nella totalità della sua complessa formazione — ; socio economico — Hegel, in quanto delineò il sistema dei bisogni in relazione all'Economia e alla Politica ed i rapporti tra la Economia e la filosofia, Marx, Stammler, che giunge alla identificazione di Diritto ed Economia, e quindi Croce, dopo Romagnosi, Rosmini e lo stesso Vico, ma questi incluso solo in quanto l'elemento dell'utile ritenne *occasione*, non *causa* del diritto — ; e socio psicologico — Wundt, Paulsen, Ardigò, Baldwin, Royce, Fouillée, Miceli) ;

B) posizione del diritto ricavata deduttivamente ed astrattamente fuori del suo contenuto sensibile, nella quale perciò il diritto prende un prevalente significato o di idea ipostasi, trascendente, o di idea innata, o di idea ricavata per mezzo della ragione dalle leggi di natura (giusnaturalismo) o di idea intuita o di idea universale-formale (raziocinalismo kantiano) : i pensatori che avrebbero dato origine a questa posizione polimorfa sono, secondo Barillari, Platone, S. Agostino, Hobbes, Rousseau, (e quì è da notare la critica aggiustata che il Barillari muove al giusnaturalismo classico, in quanto in esso il diritto è considerato come una parafrasi dei canoni della natura, rivelati dalla retta ragione, il che fa del diritto una formale ed astratta determinazione, ricavata dalla *fissità* della natura), Kant, Schopenhauer, Rosmini ;

C) posizione del diritto ricavata induttivamente-deduttivamente dalla totalità del suo contenuto di idea-fatto, per cui il principio del diritto si discopre come risultato di un processo riflessivo, nel quale il pensiero penetra nella realtà naturale, che è il fondo storico del diritto, da cui esce per trasformarla, ripensandola e rifacendola secondo l'idea del suo essere, elevandola, cioè, a realtà razionale, fissandola in

universale concreto; questa posizione, che ha il vantaggio di superare l'opposizione tra forma e contenuto, tra sensibile e intelligibile, fu per primo intravista da Aristotele che nella sua *Etica Nicomachea* (1) ha fatto il primo grande tentativo di colmare la scissione tra l' Idea e il fenomeno, e poscia, più chiaramente, dal Vico, il quale, secondo il Barillari, avrebbe superato Kant, precorrendo Schelling ed Hegel, i veri continuatori di Kant e i rappresentanti caratteristici di questa 3ª posizione; Hegel, superando le contraddizioni fra il reale e l' intelligibile *(il reale é razionale e il razionale è reale)* ha trovato il punto di appoggio non per un sistema o una scuola, ma per la filosofia (2); egli ha chiaramente dimostrato che lo spirito non è solo conoscere, è anche volere, come conoscere è teoretico, come volere è pratico: come nel teoretico l' intelletto ci fa abbracciare « la ragione umana tutta spiegata » (Vico), nello spirito pratico, che ha i suoi esordi nell' istinto, la volontà si determina per la ragione, ed è libertà pratica, libertà riconosciuta dal pensiero teoretico e perciò razionale, necessaria, universale. In questa 3ª posizione, conclude il Barillari, si può convenientemente studiare il diritto, perchè essa ha per criterio di verità che il vero è il fatto, che criterio certo del vero è il farlo; in tal modo il diritto razionale e il positivo, filosofia e storia devono venire unificati e posti in una medesima sorgente, lo spirito (3).

Così chiaramente è bandito il sospetto, che pur qualche pagina potrebbe autorizzare, che egli voglia intendere la gnoseologia del diritto unicamente come ricerca dell' elemento formale della sua conoscenza: egli, invece, ha inteso tale

(1) Cfr. il perspicuo riassunto che ne ha fatto il Fiorentino negli *Elementi di filosofia*.

(2) Cfr. la nostra conforme opinione nel cit. *Relativismo gnoseologico dalla Sofistica ad Hegel*, pag. 152 e segg.

(3) Cfr. Barillari, *Diritto razionale e diritto positivo*, Napoli 1919.

problema nella sua interezza, come ricerca, insomma, metafisica e logica insieme, non semplicemente in quanto il diritto sia considerato obbietto extrasoggettivo di esperienza, *dato*, ma in quanto anche, e sopratutto, sia produzione ideale umana, categoria dello spirito, sintesi a priori: il sistema della metafisica, egli dice (1), è il completamento necessario del sistema della fisica, in quanto noi sottoponiamo ad interpretazione l'esperienza, rifacendola col pensiero, liberandola di ciò che in essa vi è di accidentale, di arbitrario, di caduco, riflettendola con « mente pura » nella sua unità ideale; e, nel 2° volume di *Diritto e Filosofia* (2), ribadito che ogni investigazione filosofica è diretta a possedere la scienza dell'essere, egli riafferma che conoscere è una creazione originale, è un *fare*, non un *fatto*, è lo spirito che si palesa nelle sue creazioni, è lo spirito che acquista coscienza di sè, e, acquistandola compiutamente ed assolutamente è scienza.

A proposito di gnoseologia è bene, a nostro avviso, fare qualche distinzione: la filosofia, come Fichte ha egregiamente detto, è dottrina della scienza, scienza del conoscere, insomma, (per cui la gnoseologia, che è unione della logica e della metafisica, è gran parte della filosofia) e come tale è scienza che abbraccia e comprende in sè tutte le altre, sicchè la filosofia del diritto è la dottrina della scienza giuridica, cioè la scienza del conoscere giuridico, la scienza che studia che cosa sia il diritto nel mondo dello spirito, come lo spirito, insomma, *ordina* l'esperienza a certi fini; la filosofia del diritto è, adunque, il momento teoretico dello spirito che studia e conosce sè stesso considerato nel mondo pratico e teoretico insieme della esperienza giuridica. Ora, la gnoseologia giuridica, come anche la morale, ha a nostro avviso una peculiare posizione di fronte alla gnoseologia

(1) *Crit. prelim.* pag. 170.
(2) *Criteri gnoseologici*, pag. 3-5.

scientifica propriamente detta. Nell' attività conoscitiva la mente umana ha di fronte a sè il *fenomeno*, che anzi pone nella sua *essenza* e nel suo *che* (Royce) con le forme della sua intuizione e con le sue categorie. Ora è certo che quando il *che* rimane pura determinazione teoretica e non si affacci nello spirito un' esigenza pratica che lo convogli in uno schema più complesso di conoscenza, quella speciale, particolare figura della cosa (o dell' avvenimento) rimane come oggetto distanziato dal soggetto, oggetto la cui varietà nella serie degli oggetti è sorta dalla cosa stessa, solo dalla mente venendo riconosciuta, definita, *posta come esistente*. Ma se il *che* da un' esigenza pratica dello spirito viene assunto in un più complesso sistema conoscitivo, allora si produce quella creazione autonoma dello spirito, che è teoretica e pratica insieme (e ricordisi che Kant ben disse solo nella sfera pratica essere possibile la creazione), che è il rapporto etico. L' io ha di fronte a sè il non io che trae dalla sua consapevolezza, da questa consapevolezza della reciproca posizione dell' io e del non io e dalla intuizione della rispettiva libertà, che scaturisce dalla ragionevolezza della propria utilità, l' io trae il rapporto di diritto: questo rapporto, evidentemente, l' io non lo *trova* nella esperienza, sicchè la mente non faccia che sussumerlo, conoscerlo, o meglio riconoscerlo come esistente, o porlo con la sua conoscenza esistenziandolo (Gentile), ma lo *crea* (1), lo trae nella sua essenza ed esistenza da sè e unicamente da sè, dalla sua libertà, dalla sua ragione.

Se, col Tocco, vuol trovarsi in questo processo un *dato* nella coscienza morale, nella *vita morale*, a parte che questo dato è sempre d'ordine spirituale, è da rilevare come dalla

---

(1) Esattamente perciò Ihering disse che la costruzione giuridica è una creazione d' arte, perchè crea, inventa (*Der Kampf ums Recht*, Wien 1903, pag. 47 segg).

elaborazione di questo dato non ne risulta soltanto, come avviene nel conoscere puro, una *definizione*, un giudizio, sibbene anche (oltre la *definizione* della reciproca posizione delle individualità etiche) una *posizione pratica*, un rapporto ideale-reale sempre nuovo nelle sue determinazioni storiche.

E la varietà, invero, in queste determinazioni, scaturisce da quel *sistema dei bisogni*, per dirla con Hegel, che costituisce il fondo economico del diritto e che è esso stesso dapprima istinto, cioè senso, sentimento elementare, che incomincia a diventare riflesso nell' intuito, per poi dispiegarsi e diventare libertà nella ragione che è il completo sviluppo dello spirito (parte sempre da questo sistema fondamentale anche quando il diritto sembra la realizzazione di una visione originale o utopistica della vita, in quanto questa visione è sempre una *interpretazione* dei bisogni); e se è così è sempre un dato umano, spirituale, che determina la varietà (se pur può chiamarsi *data* un' esigenza o anche un' impulso sensibile, sgorgante nell' io stesso) e mai un dato fisico (1).

Quando facciamo della filosofia del diritto facciamo sopratutto della teoria, ma quando facciamo il diritto intuiamo razionalmente un rapporto pratico, che, nello stesso momento in cui lo intuiamo lo realizziamo, creandolo, ponendolo come nostra creazione nel mondo della prassi, nella vita sociale per i cui fini è stato creato; dal punto di vista sistematico in tale creazione si distingue la categoria universale-formale che consiste nell'esplicazione del *che cosa*, nell' ordinare, insomma, che fa lo spirito, l'esperienza propria in vista dei fini che lo urgono, definendo il rapporto (il che, dal punto di vista attuoso, del diritto, avviene prevalentemente in maniera intuitiva ed immediata) e l'attualizzarsi particolare-contingente

(1) Nel rapporto di proprietà, non è la relazione dell'uomo con la materia che crea la varietà del contenuto giuridico, ma sempre il relativo bisogno economico dell' uomo nella vita associata, cioè nel sistema dei bisogni collettivi.

della categoria nello schema pratico del *che*: elementi dalla cui unificazione appunto, che è opera dell' *intelletto* (la cui funzione pratica, solidificatrice, quasi, della realtà, ha, dopo il Kant, compiutamente definito il Bergson) (1), si ha la pienezza del *concetto* logico del diritto. E' da chiarire che per il *che* noi intendiamo il contenuto particolare del diritto posto come *esistente*, che realizza sempre parte del razionale o, meglio, tutto il razionale di un certo stadio del processo autorivelativo dello spirito (Hegel: il reale è razionale....) (2).

Come pure è da chiarire che la teoria suesposta vale considerando lo spirito nel suo aspetto universale ed assoluto e non nel suo aspetto particolaristico-subbiettivo dal quale, in vero, il non io appare come molteplicità data, determinativa della varietà e il diritto appare come legge data, a lui esteriore.

Conchiudendo: solo nel mondo dello spirito pratico può dirsi che reale e ideale coincidono (deduzione che anche è illuminata dalla psicologia (3)), con assoluta immanenza spirituale, mentre per affermare che reale e ideale coincidono nel mondo della conoscenza pura, specie se relativa alla fisica, occorre richiamarsi a quel postulato metafisico e metempirico che, per Kant, sarà Dio, per Simmel e per noi in altro senso sarà la Vita nel suo principio di continuazione, quel principio che Leibniz ha per prima stabilito (4) e che salda mantiene la immanenza e non nel senso del naturalismo materialistico, sibbene in quello più nobile e vero del naturalismo spiritualistico (5).

---

(1) Cfr. *L'évolution créatrice*, Paris 1925, p. 147 178; nonchè i nostri studi cit.

(2) Cfr. D A. Cardone, *Le reazioni collettive e la genesi del diritto penale*, Torino 1927, pag. V segg., nonchè, per la precisa e più matura sistemazione del nostro pensiero il libro già annunziato di prossima pubblicazione, dal titolo: *Il diritto e lo Stato*.

(3) Vedi il Saggio, in Appendice, su Squillace e Rossi.

(4) Cfr. Barillari, *La Dottrina del Diritto di G. G. Leibniz*, pag. 15-16 e pass.

(5) Infatti nel campo della conoscenza pura, in cui dominano le determinazioni di qualità, quantità, modalità, nè il *che* nè il *che cosa* sono creati assolutamente e totalmente dal soggetto... ma sono creati relativamente secondo

In vero, talvolta anche nella conoscenza della fisica il che cosa e il che nella loro varietà sono creazioni autonome dello spirito ma ciò quando derivano da relazioni ideali (i *rapporti*) come quelle tipiche di *identità*, *causa* o di negazione, per cui Schopenhauer diceva che le forme essenziali e perciò universali di ogni oggetto, come quella di causalità, possono, movendo dal soggetto, venir trovate e pienamente conosciute anche senza la conoscenza stessa dell'oggetto (1); e appunto le determinazioni di causalità, come hanno portato alle più grandi *scoperte* o *invenzioni* dello spirito umano, realizzando davvero la identificazione del reale con l'ideale, pure d'altra parte sono state e sono le fonti dei più grandi errori logici e quindi scientifici, e l'errore è appunto il distintivo più rimarchevole della *teoreticità* pura, della *idealità* (l'*azione* non è suscettiva di valutazione logica, sibbene di valutazione etica, la *natura*, poi, sfugge a ogni specie di valutazione), in quanto risulta dal processo critico della ragione per cui la verità è sempre fatta dentro il pensiero, e quindi è continua ricerca, continuo sforzo, continuo superamento.

---

le esigenze attualistiche dell' intelletto (sicchè può, altrimenti, dirsi che lo spirito crea la *realtà*, non la cosa); la cosa, insomma, pur non essendo una cosa in sè, ha innegabilmente una sua *consistenza autonoma* però sempre *conoscibile*, che è, infatti, volta a volta, conosciuta e quindi posta come *nuova* realtà secondo le esigenze dello spirito: questa sua consistenza e autonomia come individualità nel mondo, appartiene al regno della metafisica, (sempre nell' unità circolare della filosofia) e quindi alla Vita.

Per il carattere di idealità esclusiva della sfera pratica cfr. sopratutto Fichte, *Sämmtliche Werke*, Berlin 1845, vol. I, pag. 262-279, ove è chiaramente affermato che l' io pratico fa sorgere la serie esclusivamente ideale appunto in quanto a differenza dell' io teoretico fa del tutto astrazione dall' *urto* possibile: Fichte dice invero che nella sfera teoretica e non nella pratica (che anzi distingue le due serie) si ha la coincidenza della serie ideale con la reale, ma ciò perchè nel passo citato dà a tale coincidenza un significato che, come agevolmente si nota, è diverso da quello che vi diamo noi, in quanto considera l' io assoluto o puro come attività ritornante in sè stessa, mentre l' io pratico come attività centrifuga; tutto ciò riceve maggiore luce nel suo *Sistema della dottrina della morale* in *S. W.*, vol. IV, pag. 2-12.

(1) A. SCHOPENHAUER, *Il Mondo come volontà e rappresentazione*, Vol. I, pag. 5, trad. Savj Lopez, Bari 1920.

Anche il Barillari ha intravisto, in fondo, tutto ciò; egli che ben definisce il suo pensiero *neorealismo* e che correttamente osserva Hegel essere l' unità di Spinoza e di Kant (1), non poteva trascurare la importanza di questo interrogativo, che di fatto si pone col Berolzheimer: quale è il reale significato del mondo che si presenta in forma materiale? e, anche nel campo del diritto, non poteva disconoscere il *fatto*, tal chè egli nel processo logico del diritto vede la conversione dialettica del fatto in idea, ma il fatto considera « come la somma di tutte le energie dello spirito e la sintesi a priori caratteristico atto creativo dello spirito, energia dialettica, che agisce subitamente sul fatto, dandogli forma propria, forma di idea, o di universale o di predicato. Perciò si può dire che non si può creare senza del *fatto*..... » (2): il che và assolutamente interpretato, se non si vuol far cadere in contraddizione il nostro, nel senso che il *fatto* quì vien visto come il fatto essenzialmente giuridico, che è il fatto tutto squisitamente umano e quindi spirituale, poichè nel fatto fisico, tranne la rappresentazione, v' è sempre qualcosa in un certo senso irreducibile ad energia spirituale umana.

« Segnare la caratteristica che specifica il diritto nella vita dello spirito, conoscere da che derivi il posto del diritto nel sistema della filosofia dello spirito », oltre che conoscere *perchè* lo spirito produce il diritto (indagine metafisica) e quale, risalendo di sviluppo in sviluppo, può essere il diritto razionale che sia assoluto principio e fine del diritto

(1) *Criteri gnoseol.* n. 2 a pag. 26: questo, Spaventa, per primo, intendeva dimostrare come risultato compiutosi in Gioberti (Cfr. G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, Firenze 1920, pag. 93).

(2) *Crit. gnos.*, pag. 96.

(indagine deontologica): ecco i compiti fondamentali, conclude il Barillari, di una speculazione intorno al diritto (1).

Senza dubbio i due problemi ultimi vengono rischiarati dal primo, che riguarda il concetto del diritto, fissato, come concetto logico, universale e concreto, dalla indagine gnoseologica, indagine la quale impedisce che mai la filosofia del diritto possa divenire scienza *finita* e che, dopo Fichte ed Hegel (dalle cui posizioni non si può oramai più retrocedere, si bene continuare, come hanno fatto Croce, Gentile, Stirling, T. H. Green, Caird, Bradley, Taggart, Harris, Royce), costituisce quella caratteristica della filosofia del diritto che la distingue e dalla « Teoria generale del diritto » e dalle « molteplici sociologie », con cui per qualche tempo era rimasta confusa.

* * *

Dobbiamo dire ancora del pensiero del Barillari circa il problema, affannoso e dibattuto quant'altri mai, delle relazioni tra diritto e morale e circa l'altro della conciliazione tra libertà e necessità nel diritto.

Il suo pensiero circa il primo problema appare lucidamente tanto nei suoi primi scritti, quanto nella monografia: « La dottrina del diritto di G. G. Leibniz » e nella Introduzione critica alla pubblicazione del *Principio del diritto* di Rosmini. La radice della morale e del diritto per lui è unica, e questi due momenti dello spirito si svolgono simultaneamente, perchè nell'uno è inchiuso un certo sviluppo dell'altro (2): circa questo principio della insopprimibile eticità del diritto egli si richiama allo Spaventa (3) e al Gentile (4), oltre che a Leibniz e al Rosmini.

---

(1) *Crit. gnos.*, pag. 62, 98 e 104.

(2) Cfr. *Crit. prelim.*, pag. 79.

(3) B. Spaventa, *Principi di etica*, Napoli 1904, Cap. III.

(4) G. Gentile, *I fondamenti della Filosofia del Diritto*, Pisa 1916, che il

Per il secondo problema egli, pigliando le mosse dal pensiero del Rosmini, risolve l' urto tra la libertà, la quale anela di rimuovere da sè la brama dello istinto, e la necessità in cui è sommersa la umana natura, nell' unità dialettica degli opposti moralismo e utilitarismo: nell' urto la libertà non si differenzia dalla necessità che lottando, come la legge non si differenzia dalla eudemonia che combattendola; onde il diritto risolve il contrasto in quanto non è quello che annulla l' eudemonia, ma quello che, combattendola, la fa sua e la innalza a più alta esistenza (1).

FRANCESCO ANTONIO FERRARI. — Nacque a Monteleone di Calabria, nel 1891. Il 1914, con una tesi su « La dottrina filosofica dell'uomo irredento in S. Paolo » (Pubblicata il 1922 in Bologna con il titolo *L'uomo irredento in S. Paolo)* conseguiva la laurea in filosofia. Conquistava successivamente con altri suoi scritti di filosofia religiosa premi di perfezionamento e vittorie in concorsi nazionali di grande importanza.

Nel giugno del 1923 veniva designato alla cattedra di Storia della Chiesa nella R. Università di Napoli, ma rimaneva a Bologna, come Aiuto alla Cattedra di Pedagogia nella R. Università, di cui è ordinario il padre di lui, Prof. Giuseppe Michele Ferrari.

Tra le sue opere e tra i suoi scritti vànno segnalati, oltre l' opera già citata: *La religione nel divenire umano* (Città di Castello 1922); *San Paolo e la sua dottrina di vita e d' amore* (Milano 1922-1923); *Magìa e religione* (« Bilychnis » Roma 1922); *La separazione della Chiesa dallo Stato e l' incoercibilità della vita religiosa in Giovanni Locke*

Barillari richiama e cita spesso nella Introduzione critica al « Principio del Diritto » del Rosmini.

(1) Cfr. lo svolgimento in *L' Ideale e il Reale del Diritto,* del Barillari stesso, cit.

(Lanciano 1924); *Molteplicità di direttive e unità di progresso nella storia della filosofia* (in « Rivista di Filosofia » 1921, pag. 132-147); *Gesù e il senso della natura* (Bologna 1925); *Critica dell'Atto Puro* (in « Bilychnis » 1925); *Spunti di una visione teistica dell' essere di là da l' idealismo e dal realismo* (in « Atti del V Congresso Internazionale di Filosofia » 1926).

§ 27. La visione dell'essere e l'essenza della religione nel pensiero del Ferrari.

Il Ferrari incomincia le sue speculazioni con lo studio profondo e sempre più completo del pensiero paolinico. Paolo come filosofo, prima degli scritti del Ferrari e di qualche altro acuto pensatore (1), aveva avuto in Italia scarso rilievo, o almeno non aveva avuto considerazione come filosofo allo stesso titolo di Filone ebreo, ad es., e di Plotino. I primi studi che cominciarono a considerare la teologia paolinica come un sistema distinto dalla teologia dommatica sono stati, invece, quelli del Meyer, del Gerhanser e dell' Usteri, seguiti poscia da quelli del Sabatier, del Beyschlag, del Renouvier e di altri, mentre l' Holsten, della scuola di Tubinga, sostenne l' importanza filosofica del pensiero paolinico dando, del tutto, un' interpretazione intellettualistica della conversione.

Il Ferrari decisamente vuole studiare la dottrina paolinica da un punto di vista filosofico e ricercare appunto la filosofia che in essa è contenuta. L' idea che lo guida è che quando Paolo « alla parola di Gesù aggiunge quella " sapienza spirituale ,,.... che comprende la natura psico-fisica e morale dell' uomo, la storia morale dell' umanità nella sua unità di cause, di svolgimento e di fine, la suprema norma

(1) Cfr. le belle pagine che gli ha dedicate il De Ruggiero nella sua *Storia della filosofia*, Parte II, vol. I, pag. 123-150, Bari 1920.

morale con tutte le sue varie applicazioni etc...., egli crea un corpo organico di dottrine il quale esige che sia studiato da un punto di vista filosofico » (1). Certo la filosofia di Paolo è una filosofia essenzialmente morale, « spirituale, egli direbbe, perchè lo spirito umano (pneûma) è per lui principio creatore di vita etico-religiosa ; ma una filosofia morale, che riguarda la norma etica, indaga le condizioni della moralità attuali e passate così nell' individuo come nell' umanità » (2), anzi, più che filosofia morale, andrebbe chiamata *filosofia mistica della salute e dello spirito.*

Perspicue sono le interpretazioni del Ferrari circa la dottrina della natura morale dell' uomo che Paolo avrebbe ricavato dall' antropologia biblica ed ellenica, ma più dalla originalità del suo pensiero personale ; come pure tali sono quelle circa i rapporti tra la libertà umana e il peccato originale, risoluti nell' equilibrio umano tra mancanza di colpevolezza da un lato (poichè il peccato originale è una dolorosa conseguenza che deturpa la natura morale dell' uomo, ma che si subisce, senza che di essa si sia colpevoli) e la mancanza di merito positivo dall' altro (poichè la intensa brama continua del bene è annullata, resa impotente, dall' « irremovibile veto della carne ») da cui risulta però che se è preclusa la via alla perfezione morale assoluta, d' altra parte l' io interiore ha tanta forza morale nella sua sanità e libertà che può opporsi validamente all' io esteriore e al peccato sì da mantenere l' equilibrio, almeno, se non può del tutto vincere.

La filosofia della storia di S. Paolo, poi, dal Ferrari è considerata come il più grande tentativo del pensiero antico di dare unità di svolgimento alla storia morale dell' umanità, raggruppandone tutti gli eventi intorno ad un' idea madre e

(1) Cfr. *L' uomo irredento in S. Paolo*, pag. 5-6.
(2) *Op. cit.*, pag. 6.

dominatrice, che è, per Paolo, *la volontà salvatrice di Dio*, forza soprannaturale che causa il dramma imponente della vita umana collettiva, la quale poi non è che il riflesso di quella individuale, per cui l'uomo lotta, recalcitra, si oppone continuamente, con libertà..... relativa, alla sua salute, e vinta la prima opposizione adamitica mediante l'invocazione alla Grazia, nella 2ª êra si ribella di nuovo volgendosi contro sè stesso, annullandosi nel paganesimo come io interiore, sicchè interviene la volontà salvatrice con la promessa e la Legge che protende i Giudei verso il Messia, e può ancora una volta ribellarsi negando il Messia, torturando il Redendore, ma, infine, anche questa volta la volontà divina trionfa e definitivamente, diseredando i Giudei e affidando al popolo ebreo il verbo che salverà l'umanità.

Il Ferrari dal problema particolare della Redenzione passò, poi, allo studio completo del pensiero paolino. In *S. Paolo e la sua dottrina di vita e d'amore* egli ci dà la ricostruzione di una personalità che appare al tempo stesso « la genesi di quanto la religiosità cristiana ha più poderosamente operato nei secoli trascorsi, e la fonte di quanto serba nel suo seno, come virtualità non interamente fecondate o venute alla luce » (1). Paolo quì è visto anzitutto nella sua posizione storica di fronte ai Dodici discepoli in rapporto al problema della affermazione e indipendenza del Cristianesimo, le quali per il Ferrari si sarebbero avute solo per opera di Lui in quanto, attraverso la lotta contro la circoncisione e la Legge in toto, specialmente sostenuta nell'Assemblea di Gerusalemme ove piegò, in certo modo inconsapevoli, ai suoi fini teorici i Dodici, attuava appunto l'abrogazione ideale e reale del giudaismo nella storia spirituale del mondo e dava al Cristianesimo la sua inconfondibile ed originale fisionomia. E l'influenza teorica di Paolo sarebbe continuata nella sto-

(1) Pref., pag V.

ria del Cristianesimo, poichè, secondo il Ferrari, che in ciò segue l' Harnack (1), ogni qualvolta il Cristianesimo ha voluto assurgere ad un'alta visione intellettuale e filosofica (le *crisi* della teologia, chiamate dal Bigg « reazioni paoline ») del problema religioso e della vita, o ha dovuto affrontare questioni decisive della sua dottrinale organicità interna, sempre esso ha dovuto rifarsi o ispirarsi a Paolo: insegnino Marcione, Ireneo e Origene, Agostino, Wessel, Lutero, Giansenio; sicchè Paolo sarebbe la fonte perenne di una spiritualità cristiana non ancora, tuttavia, interamente rivelatasi.

Quindi il grande aspostolo è visto dal Ferrari nelle complesse manifestazioni del suo pensiero: è visto come il creatore di una mistica nuova che unifica il Vangelo, nuova visione della vita, alla potenza di Dio attuosa, immanente nel mondo per la realizzazione di quella visione di vita, sicchè il Regno di Dio sia la conquista che Dio operi dell' anima umana, sia Dio come potenza, come forza, come natura attuantesi negli uomini, nella vita e nel mondo, *omnia in omnibus* come dirà Agostino (2): mistica per cui materia e spirito diventano due fasi di vita, due stati successivi di un' unica realtà che al termine della sua evoluzione (vita spirituale, appunto) si immerge in Dio; è visto come pensatore procedente alle sue speculazioni con metodo autonomo, originale, fondato su dati di esperienza spirituale e così costruttore della scienza del mistero « come filosofia mistica dello spirito ». Di questa filosofia di Paolo noi crediamo necessario dare i lineamenti secondo la interpretazione del Ferrari, perchè attraverso questa interpretazione traspare

(1) *Storia del Dogma*, I, pag. 155: cfr. n. 114 alla Parte I del cit. libro del Ferrari.

(2) Cfr. *De Civit. Dei*, XXII, 29-32; circa la filosofia della storia di Agostino, contenuta nel *De Civit.* cfr. E. Buonaiuti, *Saggi sul Cristianesimo primitivo*, Città di Castello 1923, pag. 376 segg.

il pensiero stesso del Ferrari. Il pensiero ellenico ci presenta un dualismo irreducibile tra la increata eternità della materia da un lato e lo spirito come semplice ed eterogeneo principio agente, modellatore di essa, dall' altro, dualismo metafisico che si traduce in un inevitabile dualismo etico, dualismo che trovò l' equilibrio e la conciliazione nel principio dell'armonia e della misura. Il pensiero cristiano comincia anch' esso con il detto dualismo che, anzi, in esso vibra di un pathos intenso, ma presto urge verso il superamento. E questo superamento è ottenuto mercè la concezione di Paolo. Più che un superamento, anzi, Paolo postula la riduzione, ad un termine trascendente il dualismo. Questo termine non conserva nulla che sembri supremazia, preponderanza assorbente della *psiche* dell' uomo interiore rispetto alla carne, all'uomo esteriore : esso è invece la instaurazione del regno dell' amore, della spontaneità, dell' immanenza del divino ; lo Spirito, insomma, pervade e santifica il corpo e l'anima, trascende, sublima e congiunge, « è l' innalzamento della realtà umana ad una fase ulteriore di esistenza » (1) in cui tutto è unità sempre più vasta sino a stringere nel suo seno, nella sua omogeneità, l'universo intero. Paolo disponeva nel piano storico, cioè in ordine di successione, il monismo giudaico che rettamente, secondo la logica del principio divino, che è principio di bene, riteneva buono tutto il creato in quanto opera di Dio, poscia il dualismo ellenico, come visione della realtà storica attuale della vita universale e, infine, la soluzione spiritualistica come unitaria realtà progressiva dello spirito, principio di redenzione, interveniente ab extrinseco nel processo vitale per riassorbirne la dualità nell' unità. Questa dottrina non è realismo assoluto, dice il Ferrari, ma nemmeno è idealismo assoluto. L' idealismo è, in fondo, la riduzione della realtà esteriore a quella inte-

(1) *Op. cit*, pag. 335.

riore (1), Paolo invece considera la realtà come processo di redenzione per cui i due termini vengono assorbiti in un terzo, lo Spirito, che in tale processo in essi si interiorizza; e per Paolo, poi, l'omogeneità ed unità assolute, « Dio che è tutto in tutti », non è l'annullamento del finito nell'infinito che estingue, così, ogni personalità cosciente, poichè l'unità per lui è unità di qualità (d'onde l'omogeneità) sicchè possono coesistere l'uno ed il multiplo: singole omogeneità parziali e finite da un canto ed una omogeneità infinita dall'altro.

Solo questa visione spiritualistica della natura, può, per il Ferrari, risolvere le gravi antinomie che in tutta la cultura antecedente alla dottrina di Cristo si erano via via rivelate e potenziate.

Se il dissolvimento graduale, infrenabile, dell'armonia tra uomo e natura con Aristotele, in cui il dissidio tra materia e forma svela tutto il carattere accidentale attribuito alla natura, raggiunse il primo aspetto propriamente logico, come progressivo scoloramento della vita esso era incominciato sin dai Sofisti, per proseguire e acuirsi nell'antinomia *bene* e *male*, che ha travagliato lo stoicismo e l'epicureismo. Ma le soluzioni stoica ed epicurea avrebbero voluto risolvere il problema negando in certo senso il male come realtà effettiva. Così quando esso risorse nella sua tragica immanenza i neopitagorici e i neoplatonici, trovata la sua fonte nella natura, onde eliminarlo arrivavano alla condanna morale della natura, a sfuggire ogni contatto con essa (2). In questa lotta inane Dio restava sovrannaturale, assente, come in Aristotele, e sovrarazionale. Più tardi ci si accorse che la redenzione stessa *dalla* natura non può aversi se non

(1) Su questa interpretazione dell' idealismo cfr. BERGSON, *Matière et Mémoire*, Paris 1926, pag. 12 segg.

(2) Circa la intuizione greca della vita cfr. più ampiamente lo stesso FERRARI, *La rel. nel divenire umano*, pag. 109-179; nonchè TILGHER. *Op. cit.*

mediante la redenzione stessa *della* natura (1) e allora il principio divino divenne necessariamente il centro di ogni azione. Non più bastava lo slancio ascetico dell'uomo afflitto dal male verso Dio, lontano e inattivo, ma occorreva l'azione immanente e continua di Dio stesso verso l'uomo e la natura. E' Dio così che viene incontro all'uomo e alla natura per la loro redenzione, poichè l'uomo e la natura sono opere originali di Dio. E' il Cristianesimo che per primo, dunque, chiudendo la cultura ascetica, religiosa e filosofica ellenica e alessandrinica, inizia una nuova êra con la riaffermazione della natura e con il problema della sua riabilitazione.

E' tempo, ormai, di saggiare il pensiero del Ferrari circa il problema filosofico della religione. Cosa rappresenta la religione nel divenire umano, a quali esigenze dello spirito risponde e da quali attitudini dello spirito essa scaturisce: ecco le domande che si propone il Ferrari nel suo libro su *La Religione nel divenire umano*, libro denso di dottrina e ricco di osservazioni e intuizioni originali, riguardanti anche problemi finitimi a quello centrale.

Lo studio della religione nel suo divenire storico e nella sua genesi umana è per lui, però, anche mezzo di orientazione rispetto al problema metafisico del divenire totale della vita. Egli parte da questo principio: mentre la filosofia coglie la realtà per via semplicemente intellettuale, la religione invece affronta la realtà stessa, intesa nell'estensione massima della sua assolutezza, con tutte le potenze dello spirito, e storicamente si presenta a noi come il modo particolare con cui lo spirito, tutto ed intero, nei diversi gradi del suo

(1) Cfr. *Gesù e il senso della natura*, pag. 94.

sviluppo seppe *reagire di fronte all' azione della realtà,* la quale si presentò ben diversa nelle diverse fasi storiche della vita (1). Mentre la filosofia, insomma, affronta « in via discorsiva » il mistero della realtà universa, la religione lo affronta in via intuitiva ; non solo, ma quando lo spirito, « svelato il mistero e ravvisato l' Assoluto, si slancia verso di esso in un atto di dedizione o in un conato di possesso, egli passa dall'atteggiamento filosofico all'atteggiamento religioso » (2). Ora la religione supera il sentimento cosmico della realtà, che urge da ogni lato, ricercando « in questo immane oceano dell' essere » ciò che v' è di valevole, di consistente per sè stesso, di giustificabile e di giustificante, di imperituro ed unitario : questa è la ricerca dei *valori*. Tutta la storia delle religioni è una ricerca ed una affermazione al tempo stesso del valore supremo, il più alto, il più sostanziale, quello insomma che sia irriducibile ad uno superiore: ogni religione credette possederlo e gli diede il nome di Dio, ma mai l'anima umana si è appagata, sempre ritrovando nel contenuto di ciascuna religione positiva qualcosa che fosse superabile, fino a che non giunse alla rivelazione di quel valore che è davvero insuperabile : lo spirito, lo spirito come oggettiva perfezione esistente ed operante fuori di noi. D'onde il lato pratico della religione consistente nell' ansia e nel lavoro umano di redenzione dal disvalore che è in noi : sicchè la religione, vista da questo lato, come sforzo per l'appropriazione del valore supremo nell' intimità del nostro operare, appare come forma di vita, anzi energia creatrice di forme di vita.

Questi due aspetti, il primo teoretico e il secondo pratico, della religione, appaiono indissolubilmente legati con la storia del progresso umano, sicchè la storia delle religioni,

---

(1) *La Religione etc.*, pag. 9.

(2) Pag. 11.

vista dal lato filosofico, è la storia degli aspetti del problema religioso nello svolgersi e progredire della vita.

Quando l' uomo ai primordi della sua vita, sopraffatta o insidiata ad ogni passo da una natura preponderante, aspra, violenta, indomita, vergine ed imperscrutato enigma, deve superare « l'ansia travagliosa dell'esistenza » e quindi soddisfare il bisogno imperioso, derivantene, di orientarsi, di conoscere, di dominare, egli deve appellarsi ad un Dio, fonte oggettiva di conforto e di fiducia (così risolvendo il bisogno di orientamento), causa prima dei fenomeni (così risolvendo il bisogno di conoscenza), protettore dell' uomo quando sia ben propiziato (risolvendo così il bisogno di dominio, per il cui esercizio la sicurezza della protezione e la fiducia nel valore umano, derivante dall' atteggiamento religioso, erano essenziali). In tal modo il primitivo reagiva di fronte alla realtà naturale e la sua *religione naturale* diventava il suo sistema logico-pratico per la sua prima affermazione come *umanità*. Sicchè tutti i suoi sforzi consistono appunto nella lotta per la conservazione terrena del valore umano, il che è provato dalla natura collettivistica e niente affatto individualistica della religione primitiva. Avvenne però nel progresso che, quando il *contenuto* della religione naturale ha perduto il suo carattere di necessità ed urgenza vitale, allora, mentre l' elemento in certo modo formale, l' elemento specificamente religioso (bisogno di superamento della natura, perchè la vita si sciogliesse dalla servitù e dal predominio di essa per librarsi verso un' unità superiore) trapassava nelle forme più progredite di religione, quel contenuto è diventato fine a sè stesso, organizzandosi in scienza della natura.

Però, una volta conseguita l' adeguazione tra il valore umano e la realtà naturale, sorge una diversa situazione spirituale dalla cui elaborazione scaturisce un più alto prodotto: il senso della bellezza, che è l' unione armonica e vivente del sensibile e dell' ideale, di quel sensibile che non

è più soltanto materia, ma si protende verso l' ideale (1), ed è insieme rapporto di *amore* tra le singole parti e tra le parti ed il Tutto. Ma lo spirito non è ancora completamente sbocciato dal suo involucro materiale ; si potrebbe dire che nella bellezza lo spirito non è che un fermento diffuso in tutta la grezza massa materiale, un fermento che vuol espandersi e liberarsi dalla materia, e non può far altro che organizzarla secondo la propria spirituale natura. Così nasce la religione ellenica. L' uomo, avendo contrapposto all' esuberanza della materia la forza della propria esuberanza vitale, comincia a conoscere il mondo e a conoscersi nei dettagli : egli ha raggiunto però ancora solo un rapporto di equilibrio tra le due esuberanze : all'esuberanza oggettiva egli vede *corrispondere* un'esuberanza soggettiva, ma non al di là di questo. Dalla congiunzione di queste due esuberanze egli però già fa scaturire una nuova forma di vita, la quale, come congiunzione dello spirito e degli elementi sensibili proiettata nel mondo esterno ci dà la bellezza oggettiva, come congiunzione rivissuta interiormente costituirà lo stato emotivo estetico. Ma l' antitesi che, sopratutto, la religione estetica vuol superare è quella tra Natura e Spirito : e allora l' umanesimo in essa, visto come sostituzione di un elemento *composto*, l' uomo (composto dell' armonia tra natura e spirito), ad un elemento semplice, la Natura, dovrebbe costituire il punto di transazione. Ma poichè il bisogno della sintesi, come esigenza intellettuale, si manifesta nel voler modellare la realtà in maniera che gli elementi oggettivi sensibili si presentino sotto quella forma spiritualizzata che provi l' avvenuto congiungimento di essi con lo spirito, non essendo ancora lo ellenismo assurto alla considerazione dello spirito umano come assoluta attività immanente creativa, unica fonte interiore della perfezione etica e della realtà qualitativa, questa atti-

(1) Pag. 110.

vità è ipostatizzata in un trascendente mondo ideale, popolato dei *tipi eterni, divini* di bellezza, di cui la realtà materiale non è che ombra imperfetta, nel regno, insomma, della *causa esemplare* permanente, di fronte a cui l' uomo non può avere altro atteggiamento che la *contemplazione* e la imitazione, compreso del senso religioso di questo ideale e della fede inconcussa nella esistenza di questo mondo divino delle *Idee*. Così l' umanesimo, cui mirava l' ellenismo, come sopra si disse, si trasferisce nel vagheggiamento di un *tipo ideale di bella umanità* per cui l' Olimpo è la sede ideale dei creatori di tutte le forme di bellezza, espressioni tipiche dell'armonico equilibrio della ragione e del senso, della natura e dello spirito. Ciascuno degli Dei, infatti, presenta il prototipo perfetto dei vari stati umani : d' onde l' individualizzazione delle forme di vita. Con la vita esuberante, intanto, una volta superata la impellenza della immediata attualità dei fenomeni, si manifestava il bisogno della indagine storica. E allora, onde spiegare quei primi fatti che avevano del grandioso per la scarsa esperienza umana, si è fatto ricorso alla forma tragica, che rappresenta la fusione del divino e del l' umano, e si son rappresentati gli eroi fondatori di città, di leggi, di stirpi, liberatori di mali, elargitori di beni..... Così « l' uomo estetico » appagò il suo intelletto mediante la causa esemplare e la causa storico - genetica, e la sua lotta rappresenta la volontà di conservazione ideale nel mondo e nella vita del valore estetico. Anche quì dalla religione della bellezza, per il processo anzidetto, si ebbe il passaggio all' arte come valore autonomo.

Ma perchè lo spirito celebrasse la sua completa libertà dalla Natura esso doveva attingere la necessità di un' altra forma: la religione della Legge e della morale ; è così che attraverso la religione ebraica si prepara l'avvento del Cristianesimo, suprema emancipazione dello Spirito, cui le precedenti religioni servirono di tappe ; ma emancipazione che

non presuppone la fissità del mondo materiale, chè anzi l'idea fondamentale del Cristianesimo è che i destini dello spirito si riconnettono al loro termine e al loro apogeo con i destini generali del Cosmo (1).

Già nel campo del sapere è manifesto come la conquista conoscitiva si afferma di pari passo nella realtà interiore dello spirito e in quella realtà che avvolge lo spirito stesso, e il pensiero assurge ad una visione unitaria in cui « la stessa natura dello spirito, la sua *spontaneità*, lo stesso ideale sublime dell'amore universale, sembrano proiettarsi nell'intera realtà, sotto forma di oscura *tendenza* » (2). Ma il sapere è il coronamento, fatto di riflessione e consapevolezza, di quello che è lo sforzo creativo delle grandi crisi umane e delle grandi soluzioni unitarie; la fonte genetica di questo sforzo e di queste manifestazioni è nel fiotto perenne di una vita che mai si queta o dilegua e sempre tende con intimo processo di sviluppo verso una méta trascendente ed assoluta, pur spezzando il suo ritmo nell'alterna vicenda di bene e di male, di odio e di amore e nei mille volti della relatività storica contingente, e che nel cuore degli eroi, nelle visioni degli iniziati d'ogni fede, nello spirito collettivo dei popoli ha l'aspetto lucente dello slancio religioso. La religione, infatti, come *forma* integrale di vita, come slancio spirituale, turgido di sentimento, di conoscenza, di finalità, investe la totalità dello spirito e urge alla creazione dei *valori*. La disamina storica dianzi fatta a questo porta, invero: la religione risponde ad un bisogno genetico e conservativo insieme della specie, essa è la via attraverso cui si compie lo sviluppo della specie umana nella continua creazione di forme nuove e superiori di vita. Su queste basi è facile ritrovare il nesso tra la religione e la vita,

---

(1) Pag. 228.
(2) Pag. 231.

specie tenendo conto dei recenti portati della psicologia. Essa ci pone dinanzi la realtà complessa del *subcosciente* (1), che è come una riserva profonda cui il centro cosciente cede elementi attuali e vi attinge, spesso inavvertitamente, le sintesi più meravigliose, le produzioni più inesplicabili. Ad esso è da riannodare, come ha fatto lo James, l' esperienza religiosa, e l' analisi storica precedente mostra anche tutta la verità di questo riferimento. Il campo chiaro e distinto dello spirito, infatti, può dirsi che più propriamente sia strumento di analisi a certi fini pragmatici: è un projettare, volontario o spontaneo, su di un punto tutta la luce dello spirito. La sintesi, invece, in cui elementi diversi si fondono a tal punto da non poter essere più quasi distinti e la cui genesi e il cui processo ci sono totalmente oscuri, ha la sua matrice nella subcoscienza; la sintesi, insomma, è più propriamente frutto di *intuizione* che di pensiero discorsivo e razionale (2). D'altro canto, una conferma che la religiosità và strettamente collegata a questa primordiale forma sintetica e intuitiva di attività dello spirito, si ha nella natura stessa dei suoi prodotti o delle sue mète di azione: i valori; questi, infatti, come è riconosciuto, sgorgano dall' intuizione immediata e spontanea e non sono riducibili, nella genesi loro, a un prodotto della conoscenza riflessa. E un'altra conferma si ha nel fatto che la religione più che conoscenze vere e proprie dà anticipazioni divinatrici, che intanto foggiano lo spirito, indirizzano la condotta e così, mentre anche provocano, per la successiva riflessione, il sorgere della conoscenza vera e propria analitica e obbiettiva...., rispondono praticamente al bisogno urgente del momento, esplicando anzi, come anticipazioni intuitive, un potere di suggestione, una capacità di trasfor-

(1) Il Ferrari si richiama al Masci, *Le teorie sulla formazione naturale dell' istinto*; cfr. anche, su la teoria dell' *incosciente*, Bergson, *Matière et Mémoire*, Paris 1926, pag. 152-160.

(2) Pag. 258.

mazione interiore altrimenti impossibili. La religione, infatti, non opera in vista di fini teoretici, ma mira all' *azione* come sua mèta suprema, come urgenza umana palpitante di concretezza nelle coscienze singole e nella vita sociale.

Con la religione, dunque, noi siamo « alle scaturigini più profonde della vita dello spirito, in cui lo spirito si manifesta con la forza prorompente e serrata del suo getto centrale e vitale ». Il suo sparire significherebbe l'esaurirsi dell' originalità dello spirito.

Oggi sembra che anche la « religione dell' Amore », che in vero da secoli ha cominciato ad intellettualizzare la sua fede mistica, voglia assumere significazione e pieno aspetto filosofico. Ma ciò è anche il preannunzio di una più profonda intuizione e di una più viva esperienza dell' Infinito, se non si è inaridita la fonte della vita, se non si è allentato l'*impulso primordiale dello spirito*, cioè la religiosità nel mondo.

§ 28. Religione e Filosofia.

Discriminare i pregi e i difetti del pensiero del Ferrari vuol dire, secondo il nostro metodo, vagliarne la portata al lume della speculazione moderna circa il sempre fervido e importante problema dell' essenza della religione e dei suoi rapporti con la filosofia.

Sorvoliamo perciò le notazioni secondarie che potremmo fare circa la unilateralità o, meglio, il ristretto campo di analisi storica da lui prescelto (religione naturale e religione ellenica) per dedurre la sua teoria storica e interpretativa ; circa l' arbitrarietà logica e storica della deduzione della scienza della natura e dell' estetica come enucleazioni del *contenuto* di una forma religiosa esaurita ; circa l' uso empirico dei termini *analisi* e *sintesi* come operazioni dello spirito ; ma veniamo alla considerazione dei risultati essenziali.

Notiamo anzitutto che egli non distingue, come è ne-

cessario, tra mistica e religione. Eppure queste due forme di atteggiamento dello spirito hanno profonde differenze. Ambedue partono da una stessa posizione teoretica e metafisica, in quanto distanziano il soggetto dall' oggetto, l' io da Dio e scoprono il profondo abisso tra questi due termini, ma poscia mentre il mistico, con un processo dialettico in cui impegna conoscenza e volontà insieme (1), perviene all'*estasi*, ad uno stato, cioè, per cui essendo interrotta ogni comunicazione col mondo esterno, per lo scoloramento progressivo di esso, « l'anima ha il senso di comunicare con un oggetto interno che è l'essere infinito, Dio » (2), sente vivere, *vive*, anzi, in sè Dio, il religioso, invece, nel suo semplice atto di adesione, di vita umbratile sotto l'egida dell'onnipotenza e onniscienza di Dio, sfugge ogni indagine circa il rapporto dei due estremi, vive tranquillo la sua vita in Dio, con una continua tenzione di volontà in tal senso, cui resta totalmente subordinata la conoscenza. Mentre la religiosità *pura* e *semplice*, così, si adagia e moltiplica nelle forme storiche e statiche della fede e negli umili cuori delle masse, il fermento mistico della religione, intesa come atto di vita dello spirito, si agita come perenne lievito critico in quelle cristallizzazioni storiche e dommatiche (il che perspicuamente aveva notato il Ferrari a proposito di S. Paolo) e nello sforzo di superare l' aspro dualismo dei momenti di vita (che non è dualismo di sostanza) si manifesta come lotta (3), agonia (4), vita inesauribile (5). Alla radice però, come si è detto, mistica

(1) Cfr. A. HERMET, *Rapporti tra mistica e pensiero*, in « Atti del V Congresso Ital. di Fil. », Città di Castello 1925, pag. 139.

(2) E. BOUTROUX, *La psicologia del misticismo*, trad. Papini, Lanciano, pag. 59.

(3) Cfr. BOUTROUX, *op. cit.*, pag. 61.

(4) Cfr. in un certo senso DE UNAMUNO, *La Sfinge senza Edipo*, Milano 1925, pag. 41; nonchè *L' agonia del Cristianesimo*, Milano 1926, pag. 30.

(5) Circa l' aspetto filosofico del misticismo, il quale, appunto, insiste sulla *immediatezza* dell'essere, cfr. J. ROYCE, *Il mondo e l' individuo*, trad. Bari 1913

e religione rappresentano una veduta gnoseologica-metafisica trascendentalistica (1), ed è per essersi fermato a questa posizione iniziale, forse, che il Ferrari non ne ha poscia notate le differenze. In essa e per essa, in vero, si ha la posizione di fronte all' io di una assoluta realtà trascendente.

E' all' unisono con tutta la più moderna speculazione che il Ferrari ha, infatti, intravisto nella religione un' istanza gnoseologica, scaturente però, come insegna lo James, da un bisogno pratico dello spirito e a questo unicamente limitata. E ciò che è diventato chiarissimo nella filosofia moderna è stato anche intuito, con bagliori di verità, da un Feuerbach, ad es., il quale, nel riconoscere che il Cristianesimo si era « assunto il compito di soddisfare le aspirazioni impossibili » (2), veniva a riconoscere in fondo che il Cristianesimo, come ogni religione, si era assunto il compito di sodisfare quell' esigenza gnoseologico-pratica dello spirito che non trova il limite della sua inesauribilità nell'azione della natura, o nelle articolazioni della logica o nell' attuarsi della giustizia umana ; e ancora era intuito nel criticismo dello Spir che, pur pretendendo di poter, solo, dare « i fondamenti teoretici della vera religione », nella essenza della religione teistica riconosceva appunto la condanna della realtà comune, « l' elevazione, quindi, dello spirito sulla realtà comune » (3) ; per non parlare, poi, della *filosofia della credenza* (Laprune) e della *filosofia dell' azione* (Blondel), di cui la prima, fondando la

---

Vol. I, p. I , pag. 78 segg. Cfr. anche la definizione che il SIMMEL, (*La religion et les contrastes de la vie*, in « Mélanges », Paris 1912, pag. 155). dà del misticismo : « c' est le sens de tout mysticisme de ressentir sous la multiplicité des phénomènes l' *unité* de leur être, cette unité qui ne nous est jamais donnée et que nous ne pouvons donc saisir qu' immédiatemente en nous-mêmes parce que nous aussi, nous sommes cette unité ».

(1) Cfr. al proposito lo studio, dotto e completo dal punto di vista della letteratura cattolica, pubblicato nella *Civiltà Cattolica*, Vol. IV, 1928, Quad. 1880, su « La mistica in S. Paolo », specie a pag. 137 segg. e 141.

(2) FEUERBACH, *Trenta lezioni sull' essenza delle religioni*, Lez. XXX.

(3) A. SPIR, *Religione*, trad. Campa, Lanciano, pag. 110.

verità della conoscenza su di un atto di confidenza in Dio, ci riporta all' intellettualismo cartesiano e la seconda, invece, risolvendo continuamente il trascendente nella dialettica dell' azione, ci porta verso una immanenza sempre più intima e concreta, alla posizione sempre più soggettiva della Verità (1). Il Croce stesso, derogando al suo panschematismo, identificò religione e filosofia; egli però ha considerato erroneamente la storia delle religioni come la storia dell'errore, storia inseparabile da quella della verità, la quale, poi, sarebbe la storia della filosofia: come che la storia stessa della filosofia non sia la storia dell' eterno errare e inverarsi insieme dello spirito, chè se la verità fosse stata ed apparsa sempre uniformemente tale allo spirito, non avrebbe potuto avere una *storia*; anzi non a torto alcuno (come il De Ruggiero, che segue il Gentile), l'ha chiamata la storia dell' errore, in quanto lo spirito nel continuo processo di autoinveramento ha perennemente tracciato la storia del superamento dell' errore, errore che era la sua stessa trama logica di ieri, che era la sua verità di ieri, nell'oggi, nell' oggi di ogni giorno superata. Ora la religione *si scioglie* sì, come vuole il Croce (2), nella filosofia, ma si scioglie in quanto quella che fu l' intuizione primaria della religione nella filosofia si articola in un sistema dei concetti e delle conoscenze logiche derivanti, si ricostruisce in metafisica, articolazione e ricostruzione che avviene sia che la religione sia il punto di partenza o il punto di arrivo, come vedremo, di una filosofia, ma non si scioglie in quanto venga superata, così come l' errore viene superato dalla verità.

Una posizione inversa alla religione e alla filosofia ha assegnato, invece, il Buonaiuti; egli, al pari degli altri, non può disconoscere l'esigenza e il contenuto gnoseologico della

---

(1) *L' action*, Paris 1893, pag. 351 segg.

(2) *Logica*, Bari 1920, pag. 286.

religione e così incisivamente si esprime: « Le più alte forme della vita dello spirito son quelle attraverso le quali lo individuo raggiunge il contatto con l' universalità dei fenomeni extrasoggettivi e con la totalità degli associati al suo pellegrinaggio e alla sua speranza. Tale contatto può essere guadagnato o mediante la contemplazione ragionante del mondo o in virtù di una trasposizione simpatica del soggetto percipiente, nel flusso della realtà che si muove fuori di lui » e ancora: « Le attitudini centrali della vita spirituale possono forse precisamente ridursi a queste due, di cui le altre (attitudine critica, attitudine estetica) sono probabilmente specificazioni derivate e inferiori, surrogati imperfetti ed abnormi quando siano scisse dalle facoltà primigenie » (1); ma poscia aggiunge che nei momenti di equilibrio della storia spirituale dei popoli « la speculazione razionale.... si è acconciata placidamente alla sua modesta funzione di preparatrice e di avviatrice della fede » (2). Questa proposizione, che ripresenta sia pure sotto veste di considerazione storica, l'antica posizione *ancillare* della filosofia rispetto alla fede, non è certo accettabile, nè è vera. Non è questo il luogo per procedere ad una confutazione d' indole storica della tesi del Buonaiuti, ma è certo, per quel che diremo appresso, che tale tesi nè per i riflessi individuali, nè per quelli collettivi è sostenibile, tanto meno poi per la natura dialettica dello spirito; la filosofia rispetto alla fede può essere il *secundum*, come vorrebbe Schelling, in quanto la fede porrebbe invece il *primum passivum*, quel regno dell' indifferenza, entro cui *separa* dialetticamente e appunto per ordinare il proprio mondo organicamente secondo il suo modello (3), lo spirito; oppure,

---

(1) Buonaiuti, *Filosofia, Religione, Misticismo*, « Atti del V Cong. cit. » pag. 79.

(2) Pag. 81.

(3) Schelling, *Ricerche filosofiche sull' essenza della libertà umana*, trad. Losacco, Lanciano, pag. 125.

come vorrebbe il Le Roy, ritenendo la religione come la vera grandezza dell'uomo e « l' ultima parola delle cose », la filosofia può venire illuminata dalla sintesi teistica che quella pone; oppure ancora, come nell' axiologia del Della Valle (1), posta la Religione come la unificazione oggettiva ed eternale dell' infinita molteplicità dei valori, la filosofia può ridursi alla dialettica delle antinomie (2); ma, in ogni caso, è certo che la filosofia, come scienza del sapere umano, come metafisica della mente che fonda, essa, la stessa metafisica dell' essere, la filosofia ha un' indipendenza ed una autonomia che non può essere negata. Può essere trascurata, negletta, diminuita, può nelle attitudini individuali o nelle espressioni collettive essere ignorata, ma quando dalla semplice attitudine religiosa, dalla semplice adorazione dell' oggetto si passa alla dialettica dell' io e del non io e quindi all' esigenza di deduzione dell' un termine dall' altro, e, ancora meno, alla esigenza di *comprendere* l'uno in rapporto dell'altro, si cade nel dominio logico e metafisico della filosofia.

A ciò non basta l' atteggiamento mistico; osserva lo James che la posizione teista è del tutto lontana da ogni teoria pura e « alors même qu' il plane le plus haut, loin de prétendre pénétrer les secrets de l'adoration qui unit la créature au créateur, et dépasser le dualisme par un acte d' intelligence, le mysticisme théiste s' interdit toute tentative de ce genre » (3). Già lo James, e quì entriamo nel cuore del problema circa l' essenza della religione e il suo rapporto con la filosofia (problema che il Ferrari non ha sufficientemente precisato), dopo aver nettamente distinto *la*

---

(1) Cfr. *La Religione e la filosofia dei valori*, in « Atti cit. », pag. 261.

(2) W. James, *La volonté de croire*, trad. Paris 1926, pag. 153.

(3) Notisi però sempre la posizione intellettualistica e realistica che mantiene il concetto di valore nel Della Valle, riducendo così lo spirito ad un mero meccanismo, posizione che era già stata definitivamente battuta dal Croce nella sua *Filosofia della Pratica*.

unità in Dio, propria della più elevata coscienza religiosa, dalla *identità sostanziale* e quindi posto anche lui, come presupposto dell' atteggiamento religioso, l' jato, l' abisso dualistico tra « l'objet Dieu et le sujet Moi », trova nella conclusione teista, verso cui urgono tutte le potenze volitivo-pratiche dello spirito, la soluzione più comoda per la razionalità umana al problema struggente della realizzazione dei disegni umani e dei fini del mondo, la rappresentazione metafisica, più adeguata al nostro intendimento (1), della idea che noi ci formiamo circa l' origine dell' universo e l'ordine della realtà esteriore, sicchè sembri il più soddisfacentemente possibile realizzata l'armonia dell' ideale con il reale, dell'ordine concepito con l'ordine dato, cui Lotze, Sigwart, Hodgson avevano accennato come a legge tendenziale dello spirito umano (2). L' interpretazione pragmatista dello James trova eco, invero, nelle più vive filosofie contemporanee, quando vengano intese nel loro profondo significato. Parrebbe, a prima vista, che una teoria come questa, la quale riduce la credenza religiosa alla credenza in un ordine invisibile ove gli enigmi dell' ordine naturale trovano la loro unità e la loro spiegazione, non possa andar d' accordo, ad es., con l' idealismo soggettivo il quale invece riduce tutta la realtà alla visione attualistica del soggetto. Ma, anzitutto, si pensi un momento a quanto precedentemente detto, si consideri come il fatto spirituale della *credenza* per James sia il portato di un atto volitivo-pratico che tenda ad adeguare il dato al concepito e si vedrà subito come tutta la realtà, anche per il pragmatismo dello James, si condensi e concreti, in un certo senso, nel soggetto. E poi come pensa circa la religione l' idealismo soggettivo?.... La religione si chiude nella rappresentazione del puro oggetto, dice il Gentile (3),

(1) *Op. cit.*, pag. 134.
(2) Cfr. anche Simmel, *op. cit.*, pag. 156.
(3) Cfr. *Discorsi di Religione*, Firenze 1920 passim.

per essa il pensiero si affisa nell' oggetto e vi si oblia, ma una volta (1) che il soggetto acquista la coscienza che la determinazione concreta dell'essenza divina è *sua* conoscenza, *contaminando* così la religione con la filosofia, allora nel circolo dialettico dell'autoobbiettivazione cosciente e del ritorno a sè egli realizza la sua essenza e insieme invera la più genuina essenza della religione, « termine attraverso il quale il soggetto passa per tornare a sè stesso », « verità, a cui l'animo umano si appoggia e si affida, di cui non può fare a meno, e in cui ritrova se stesso perdendo sè stesso », e verità in cui « è tutto il nostro essere ; in guisa che essa ci si pone innanzi come la vita, che ci attrae e in cui noi possiamo trovare la nostra poichè la nostra vita è in lei : e ad essa perciò noi partecipiamo misticamente » (2). Così la filosofia stessa, come concetto nel suo statico contenuto, concetto come creato, posto, è religione, ed è filosofia come autoconcetto, in quanto energia costruttiva del concetto, processo genetico e ricognitivo della verità nella sua soggettività. In tal guisa si spiega anche la storia delle religioni, come bisogno continuo dell' uomo di rivedere il contenuto della propria fede per rifarla da capo, rifacendo e rinnovando così il suo concetto dell' infinito valore e del disegno della vita come eternità (3). Questo pragmatismo ideale dello spirito collega dunque James e Gentile e dà la misura del portato speculativo della religione, il cui fondamento, che ha le radici nell' essenza più profonda dello spirito, è la credenza, che Royce chiamerebbe la *fedeltà* nella realtà superumana della causa, la fedeltà nell' *unità* ed *eternità* della

(1) Questo passaggio dalla rappresentazione alla riflessione pone, come fu giustamente rilevato, la religione nella posizione di fase embriologica della filosofia ; vedremo che, per noi, essa può essere anche una fase conclusiva.

(2) *Op. cit.*, pag. 87.

(3) Cfr. A. Chiappelli, *Modernità, valore speculativo e rinnovamento dell' idea teistica,* in « Atti cit. », pag. 71 segg.

vita che ci comprende (1); unità ed eternità che è la vita cosciente di tutte le nostre vite umane, che abbisogna di tutte esse, pur ciascuna di queste essendo la visuale della totalità della vita.

Ciò può aver sapore di panteismo; e, infatti, la concezione del Dio vivente, come razionalità universale e rivelazione eterna di un'essenza perfetta ed infinita, posta dallo Schleiermacher (2), ha subìto questa accusa e forse non a torto, chè essa non era articolata, per l'assurda pretesa dello Schleiermacher di poter fondare la teologia indipendentemente dalla filosofia, in una coerente filosofia dello spirito (3).

Alla stregua di questa filosofia, invece, il problema della religione, in conclusione, và posto nei termini seguenti che sono i termini accettati appunto dalla più originale e profonda speculazione moderna. Il fatto spirituale soggettivo della *credenza* e la conseguente posizione concettuale obbiettiva di *Dio* (insomma il teismo), sono i caratteri preminenti della Religione; per essi si ha la complessa manifestazione di un atto di adesione, immediato, urgente, un atto di *fedeltà*, insomma, ad un *concetto*, ad un disegno posto come trascendente il disegno *singolo* dell'uomo che pure a quello vuole adeguarsi, ma immanente in tutte le manifestazioni della vita, come principio vitale e nel pensiero medesimo (4).

---

(1) Cfr. J. Royce, *La filosofia della fedeltà*, trad. Bari 1911, pag. 249 segg.; cfr. spec. la perspicua definizione: « La religione in qualsiasi forma è sempre stata uno sforzo per interpretare ed usare qualche mondo superumano ».

(2) *La dottrina cristiana esposta secondo i principî della Chiesa evangelica*, Berlino 1820.

(3) Tutt' altro, anzi lo Schleiermacher negava che si possa « stabilire un concetto reale dell'essere supremo »: ma non si avvedeva di negare così anche la possibilità di una vera teologia, la quale deve avere necessariamente alla sua base la *nozione* (il che vuol dire la concezione teoretica) di Dio e del mondo. Cfr. invece il perspicuo studio del Chiappelli, *La critica filosofica e il concetto del « Dio vivente »* in « Rivista di filosofia », Anno I, N. 4, 1809.

(4) Questa posizione immanentistica si era affermata caratteristicamente anche nei neo-hegeliani Caird e Wallace, a cui molto deve il modernismo. Essi

Così è evitato l'aspetto antinomico che talvolta ha assunto la bipolarità trascendenza-immanenza, anzi è del tutto superata anche la bipolarità: la religione, infatti, come universalità e ragione assoluta della vita e della realtà in quanto il suo *principio* è posto come tale, come valore, criterio di unità, obbiettività esistente *necessariamente* prima delle nostre coscienze e delle loro relazioni, che anzi rende possibili, dal pensiero (chè non altro che nel circolo del puro pensiero essa appare, senza che la percezione *apporti* il contributo di un qualsiasi *dato* naturale esistente in sè e per sè) è trascendenza, ma è *insieme* immanenza per il solo fatto di *riconoscersi* come tale (come quel valore e quel criterio di unità) *nel* pensiero (1), il quale sa di vivere la stessa vita di quel principio.

Ora, la posizione teistica, *credenza nell' eterna esistenza e nel valore assoluto di un disegno superumano*, credenza quindi che risponde all' esigenza problematica terminale o iniziale di ogni filosofia (2), e sopratutto all' esigenza problematica

---

hanno visto realizzata tale immanenza nella religione cristiana, ritenendo che essa concilii appunto l'idea giudaica della trascendenza con l'idea panteistica dell' immanenza (cfr. E. Caird, *The evolution of Religion*, Glasgow 1899. Vol. II, pag. 50 segg. e anche Vol. I, pag. 65 segg.), che per essa l'incarnazione di Cristo è l'eterna verità della vita e della storia umana (cfr. W. WALLACE, *Lectures and Essays on natural Theology and Ethics*, Oxford 1898, pag. 91).

(1) Cfr. su ciò il perspicuo studio del BANFI, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, in « Atti cit. », pag. 159; come per un'altra forma di conciliazione della detta antinomia, cfr. LE ROY, *Come si pone il problema di Dio*, Milano 1928, pag. 182-3.

(2) Specialmente delle filosofie finalistiche ...; ma pur non deve sembrare arbitrario il tentativo del Thibaudet, (*Le Bergsonisme*, in « Nouvelle Revue Française », Paris 1924) e qualche affermazione dello stesso Bergson, circa la deduzione di una Religione dal sistema contingentista bergsoniano, quando essa si faccia consistere nella deificazione della Vita, della contingenza vitale e quindi della contingenza della *Creazione*. Così forse si esaudirebbe il postulato di quell' idealismo etico che ammette un *minimum* trascendente, consistente nei valori e nelle norme, nel *dovere* ... in astratto, ma contesta la necessità di fondare questo dovere in una Religione, di porre, insomma, il sistema di doveri e di norme trascendenti « in una tale costituzione del mondo, da prestarsi all' at-

più fondamentale e struggente del pensiero giunto ai poli estremi della sua dialettica, del suo procedere logico e quindi gnoseologico, per il fatto stesso che è una posizione non deducibile rigorosamente e che, solo ove è posta inizialmente dal pensiero, può da sè dedurre, affermantesi quindi in sè e per sè unicamente come credenza, come atto di fede, non può che essere inizialmente *intuitiva* (1) (sia pure poscia discri-

---

tuazione di quell'ordine » (A. Ravà, *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo,* Roma 1909, pag. 128), assumendo, con l'insegnamento kantiano, che la certezza di tale costituzione, la quale renderebbe possibile il trionfo di ciò che corrisponde all'adempimento del dovere su ciò che non vi corrisponde, toglierebbe ogni carattere etico alla concezione e alle azioni: l'etica deve avere in sè stessa il suo fondamento. Ora bisogna notare che, se questa esigenza da un lato è meritevole di accoglimento, dall'altro non fa i conti con la irreducibile tentenza dello spirito al progresso continuo delle deduzioni e delle conoscenze, diciamolo pure. Una volta posto un *minimum* trascendente, (che è poi sempre una posizione, un *prodotto* dello spirito), non si può dire al pensiero: fermati, non è concesso andare più oltre, non è lecito dare concretezza, vitalità, pienezza all'astratto trascendente *dovere*. L'idealismo etico vuol proclamare la sua incompetenza circa il mondo che cade fuori della coscienza.... *(op. cit.*, pag. 129), ma già pone quel suo *minimum* fuori di essa, in quanto trascendente, e poi non è necessario forse andare a cercare quella concretezza nella trascendenza di un mondo fuori, al di là della *coscienza*: e questo noi cerchiamo di *indicare* nel testo. Per il Kant sì, l'*intellectus archetypus* è una Mente extrasoggettiva, *supposta* solo per spiegare razionalmente il mondo delle cose in sè, ma per il Fichte, ad es., il Fichte della maturità (tolta la parentesi del processo di Jena), la religione è una fede pratica, nel senso da noi chiarito nel testo. Dio si manifesta nella vita, nella libera creazione delle forme di vita che è di per sè coscienza e si rivela nella coscienza umana, nella legge etica scritta nell'anima umana che è la luce autocosciente della vita. In quanto questo immanentismo possa o no lasciare residui di trascendenza è cosa che non può essere svolta in questa nota (cfr. per ciò il nostro scritto, di prossima pubblicazione, *La filosofia morale di J. Royce e l'idealismo etico anglo-americano).*

(1) Secondo il Brochard *(De l'erreur*, Paris 1897, pag. 150 segg.) la credenza è un atto di volontà, che presuppone un'idea presente allo spirito e un sentimento che ci spinge ad adottarla; riducendo nella sintesi attualistica e spontanea dello spirito l'analisi o la separazione intellettualistica tra l'*idea* e il *sentimento,* noi diciamo cha la credenza è una *intuizione*. Per il Le Roy la credenza consiste essenzialmente nel « *porsi in condizione* di riconoscere, di percepire un fatto dato nella vita stessa e con la vita stessa, un fatto dunque che si vive in pratica anche se non si sa tradurlo in discorsi » (*op. cit.*, p. 174).

minantesi nell'atto soggettivo dello slancio fedele e nella obbiettiva posizione della completezza schematica di un *concetto).* E' da un atto immediato, irriflesso, dello spirito, è dall'*intuizione,* come acutamente nelle sue ultime pagine rilevava il Ferrari, che scaturisce il *teismo,* la religione.

Dopo che io ho articolato in un sistema preciso di logica il processo per cui io possiedo la verità, la mia verità, dopo che il *dato* (inteso realisticamente o idealisticamente) elaborato in questo processo io lo guardo con mente metafisica, il che vuol dire domandarmi il *perchè* di esso (e con gli idealisti il perchè del mio bisogno di *porlo* attualisticamente), perchè del mio stesso pensiero, del mio processo di conoscenza ; e ancora *come* quel dato può apparirmi come natura o come tale può da me essere posto : *perchè* e *come* che mi dovrebbero dare al tempo stesso la soluzione del problema dell'immortalità (problema centrale della scienza e della vita cristiana, secondo Kant), anche inteso come problema del valore imperituro delle molteplici vite costitutive dell'unità della Vita ; quando, insomma, la filosofia, che ci avrà insegnato come agisce il nostro spirito nella costruzione della scienza e della realtà e per quali fini umani agisce, si troverà dinanzi ai limiti estremi di quel *perchè* e di quel *come,* che sarà il momento appunto in cui il dato o quel residuo del dato non riducibile al pensiero (e nel dato compreso, in questo momento, il nostro io e il nostro processo di pensiero obbiettivati) apparirà come necessariamente corrispondente, sì, al pensiero che lo comprende (1), ma oggetto trascendente ed eterno, sempre aggredito dai

(1) La scuola hegeliana è stata accusata di aver posto con anticipazione l'idea fondamentale dell'identità radicale del pensiero con l'essere ; ma quando il Wundt volle proclamare la necessità di *provare* la perfetta corrispondenza (nemmeno quindi la vera e propria identità) dovette incominciare col dire proprio così : che ciò che vi è di fisso, *prima di ogni investigazione* è solo la proposizione fondamentale che gli obbietti del nostro pensiero devono essere conformi a questo (cf. *Grundzüge der physiologischen Psychologie,* 2 aufl).

tentativi audaci di eliminazione o di superamento del soggetto umano attuale e transeunte e pur sempre eternamente ineliminabile, risorgente nello stesso atto del pensiero soggettivo, allora essa per spiegarlo in maniera da sodisfare l' esigenza definitiva dello spirito, dovrà projettarlo in una sfera metafisica, dovrà far ricorso ad un principio superumano (*intuito* secondo la visione soggettiva dell' universo, secondo la soggettiva *credenza)*, disegno ed essenza di vita che colmi l' jato tra lo spirito e la natura, tra l' io e il non io, tra il pensiero e il dato, tra il finito e l' infinito, il transeunte e l' imperituro. Così per opera dell' intuizione, che è quasi il varco per cui la natura diventa autocoscienza, la divina facoltà per cui l'uomo connette il prius dell'Assoluto processo trascendente al posterius del suo processo razionale e gnoseologico, inverando così definitivamente l' ordine concepito, il pensiero s' illumina d' immortalità.

Quel principio superumano può essere ridotto dalla speculazione più sottile, che noi facciamo sostanza del nostro pensiero, all' *impulso vitale nella sua perenne continuità*, ma esso, inquanto è visto nella sua perenne realizzazione di un suo disegno di continuità (1), è un principio religioso, poichè

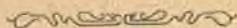
(1) Per chi ci accusasse di contraddizione perchè attribuiamo un *disegno* sia pure contingente ad un *impulso* vitale, che di per sè è natura e come tale è da considerare (alla stregua dell' idealismo soggettivista e dello spiritualismo assoluto) incoscienza, risponderemo con l' ultimo capitolo di *Esperienza e Metafisica* dello Spaventa, il quale dimostra appunto che non vi può essere propriamente una coscienza divina, ma solo un pensiero divino inconscio, che sta a base di tutto lo sviluppo cosmico e passando attraverso le sfere dell' essere, della natura, della psiche, dello spirito, compie, conclude il suo moto evolutivo nella nostra coscienza, ove diventa assoluto sapere, ossia conoscenza conscia dell' essenza Circa il valore dell' *incosciente* e la sua portata cfr. le magnifiche pagine del Bergson in *Mat. et Mém* cit , pag. 152 189. Per il pensiero religioso bergsoniano cfr. l' articolo di questo titolo, di A. Tilgher, in « Conscientia », 1924, n. 37. Circa questo problema dell' *autocoscienza*, che è anche il problema della *personalità* di Dio, ci siamo occupati estesamente altrove (cfr. *Saggi sul Naturalismo idealistico*, Città di Castello 1927, pag. 17 segg , e *Il Diritto e lo Stato*, di prossima pubblicazione). Per una soluzione in un certo senso prag-

non è frutto di deduzione, ma di intuizione, fermamente creduto (cioè avvalorato dagli apporti del sentimento) e, nei momenti di più intensa vita, fervidamente vissuto. Infatti, quando esso rimane come esperienza teoretica di un assoluto trascendente lascia lo spirito nella tranquilla pace della soddisfazione intellettuale, se invece si snoda in una progressione dialettica e infine arriva ad essere sentito come un assoluto immediatamente immanente alla prassi dello spirito, allora, nella esperienza di una vita che vive di noi che pur di essa viviamo, esso ci rapisce in un mistico vortice di azione e di sublimazione, in cui l' io perde ogni indipendenza e ogni coscienza di sè come individualità e centro di riflessione, quasi che fosse vissuto da una divinità panteistica (1).

Il Ferrari si è occupato anche del travagliato problema della tolleranza religiosa, che investe i rapporti della Chiesa con lo Stato, in uno studio introduttivo alla traduzione della *Epistola su la tolleranza* del Locke (2), rilevando sopratutto il carattere di incoercibilità della fede in quanto atto assolutamente interiore dello spirito.

matistica di tale problema cfr. LE ROY, *Dogme et critique*, Paris 1907, pag. 135 154; il Le Roy osserva acutamente che esso è il solo problema decisivo del téismo, chè quello dell'esistenza, a prima vista più arduo, è facilmente solubile in termini positivi.

(1) È così che il misticismo (diverso da mistica, come dicemmo) diventa panteistico.

(2) Ed. Carabba, Lanciano.

APPENDICE

Sociologi e Psicologi

§ 1. Filosofia e Scienza.

Questo breve paragrafo è, a nostro avviso, necessario onde dare ragione di tre fatti: 1° perchè trattiamo dei sociologi e degli psicologi in un'*Appendice*, come in una parte in certo senso separata ed a sè in confronto all'opera principale d'indole filosofica; 2° perchè, pur da questa posizione stessa risultando chiara la distinzione tra Filosofia e Scienza (e non può discutersi ormai che la Psicologia e la Sociologia appartengano autonomamente alle Scienze), tuttavia in un'opera di storia filosofica abbiamo creduto aggiungere lo studio anche dei sociologi e degli psicologi; 3° perchè tra i cultori calabresi delle scienze abbiamo creduto di considerare soltanto i sociologi e gli psicologi.

Non è chi non sappia come un tempo la filosofia comprendeva in sè anche la scienza, nel senso che tutte le indagini oggi comprese nel dominio di quest'ultima erano ritenute indagini filosofiche; come pure non è chi non sappia che la netta distinzione tra scienza e filosofia, coeva con i primi albori della cosidetta filosofia moderna (1) e quindi con il *De dignitate et augmentis scientiarum* di F. Bacone, ha creato l'intricato problema della *classificazione delle scienze*,

---

(1) Notisi che già con Platone (*Repubblica*, lib. VII, cap. XIV) ed Aristotele (*Topica*, lib. I, cap. XIV), c'è un principio di distinzione tra una scienza astratta e formale, sovrana su tutte le altre (*dialettica* per Platone, *logica* per Aristotele) e le altre scienze riguardanti il mondo della natura da una parte ed il mondo dello spirito dall'altro.

che fino a pochi anni fa era ancora al suo acme e non ancora può dirsi definitivamente risoluto (1). Con ciò, però, badisi, non è da ritenere, come si voleva da taluno (2), che la filosofia, non servendo ad altro che a fare da « tratto di unione fra il sapere volgare e quello scientifico », quando ha generato la scienza e specie quando ha espresso da sè tutte le possibili scienze, ceda subito il campo a queste e *perisca*: mai eresia più enorme potrebbe affermarsi. La filosofia resterà sempre, dopo il costituirsi e moltiplicarsi delle scienze particolari, la scienza delle scienze, per dirla con frase fichtiana. Essa è all' inizio come alla fine di ogni scienza, ne fonda il metodo e ne collega i risultati alla universale e integrale unità dello spirito e del mondo. Alcune scienze, anzi, le scienze etico-sociali, non possono esistere senza una base filosofica, onde la formazione delle cosidette filosofie speciali. Le scienze (e specie le cosidette *scienze della natura)* mirano alla ricerca delle leggi (scienze nomotetiche) o a formulare giudizi singolari e valutativi (3) (scienze storiche o idiografiche, secondo la terminologia del Windelband), la filosofia, in quanto scienza fondamentale dello spirito, considerato in sè e per sè, come assoluta libertà, non può formulare leggi, se mai ricava delle norme, nè può arrestarsi alla valutazione del singolo accadimento in quanto determinato da una rigida causalità o in quanto isolato nel mondo dell' obbiettività. La filosofia è prima della scienza (e così è stato anche storicamente): la scienza è gnoseologia, è conoscenza, ma in quanto la conoscenza scientifica è sistemazione concettuale rigorosa, posteriore alla soluzione di quel psoblema gnoseologico, squisitamente filosofico, che riguarda

---

(1) Cfr. per tutti VAILATI, *Des difficultés qui s' opposent à une classification rationelle des sciences*, in « Scritti », Firenze 1911.

(2) A. BARATONO, *Fondamenti di psicologia sperimentale*, Torino 1906, p. 10.

(3) Il Rickert ha aggiunto alla storia l' attributo di attività valutativa (cfr. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Leipzig 1902, cap. IV).

la possibilità, i limiti, il *valore* della conoscenza, problema universale, problema sempre aperto, essa è qualcosa di subordinato alla filosofia ; ora questo vuol dire che giammai il sistema concettuale della scienza potrà *di per sè* costituire delle soluzioni definitive dei problemi fondamentali dello spirito, come vorrebbe anche l' Orestano ; se esso è fondato e non fonda, se è sostenuto e non sostiene, se ha bisogno della filosofia anche per le conclusioni sintetiche universali, esso, sopratutto per l'elemento specifico metafisico della filosofia, dunque, che per nulla gli è comune, nettamente dalla filosofia si distingue. Il problema storico, poi, nei rapporti delle singole scienze, è il problema dei maggiori contatti, della maggiore continua osmosi tra filosofia e scienza, come vedremo a proposito della sociologia e della psicologia. Infatti, se invero la distinzione tra la filosofia e le scienze reali (1) della natura è netta ed, ormai, definitiva, quella che non può dirsi tale è la distinzione tra filosofia e le scienze reali dello spirito e tra la filosofia e la psicologia, la quale ultima, a sua volta, è disputato se debba essere inclusa nelle scienze dello spirito o, per il procedimento (d' indole più nomotetico che storico), nelle scienze naturali o, del tutto, non debba stare a sè.

Quì cade acconcio, prima di procedere oltre, il richiamo al problema della *classificazione*. Non è il caso di riandare tutta la storia di questo problema, onde fare una sterile mostra di erudizione (2), basta indicare, per i nostri fini, le

---

(1) Le scienze della natura e quelle dello spirito son dette *reali* in confronto alla matematica che, dall' Hume prima, poi specialmente dal Wundt, venne nettamente separata dal campo delle scienze propriamente dette, in quanto scienza non empirica ma astratta, aprioristica.

(2) Per una lucida esposizione storica, nonchè per la chiara impostazione del problema, cfr. A. RAVÀ, *La classificazione delle scienze e le discipline sociali*, Roma 1904, nonchè dello stesso A. la recensione dell' opera del Rickert citata (recensione pubblicata col titolo *Il valore della storia di fronte alle scienze naturali e per la concezione del mondo*, Roma 1909). Cfr. pure, per gli argomenti

tappe più salienti e i risultati più accettabili. I due tipi di classificazione che più si sono imposti sono: l' uno quello del Wundt, che ha completato e arricchito di significazioni più corrette la dicotomia già proposta dal Bentham (scienze dei corpi e scienze degli oggetti spirituali), col porre la distinzione non sulla base degli *oggetti*, ma su quella delle varie specie di *concetti* cui gli oggetti possono dar luogo, ponendo così da un lato le *scienze della natura* e dall' altro le *scienze dello spirito* (1); l' altro, quello del Windelband, che si presenta più completo nel Rickert e che, all' unisono con i più sicuri risultati delle indagini intorno alla natura della storia, indagini che son segnate sopratutto dai nomi del nostro Vico prima, del Simmel (2) e del Croce

---

di questo paragrafo, TROJANO, *Classificazione delle scienze in generale e delle sociali e politiche in particolare*, Napoli 1897, nonchè ENRIQUEZ, *La filosofia positiva e la classificazione delle scienze* in « Scientia », 1910, I, pag 370 segg.

(1) WUNDT, *Ueber die Eintheilung der Wissenschaften*, in « Philosophische Studien », Vol V, 1889; della classificazione egli si è occupato anche estesamente nella p. II del Vol. II della *Logica*.

(2) Il Simmel, prima del Croce (il quale, però, in fondo si richiama al Vico), ha notato come la storia, in quanto scienza della realtà per eccellenza (Wirklichkeitswissenschaft schlechthin), ci dà la certezza dell'effettivo e peculiare accadimento, mentre ogni scienza di leggi (Gesetzeswissenschaft) non ci dà altro che il rapporto astratto fra certi antecedenti e certi conseguenti (cfr. *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Leipzig 1892, pag 40 e segg.).

Potrebbe pensarsi che la distinzione tra scienze naturali e scienze storiche porti come conseguenza del tutto l' esclusione della storia e delle discipline storiche dal novero delle scienze, per identificarle con la filosofia, ove si pensi, rettamente, col Rickert e con tutta la filosofia moderna, che storia vuol dire appunto interpretazione valutativa del particolare, vuol dire quindi storia *attuale* (poichè ogni fatto è giudicato dal presente) e storia filosofica, in quanto il criterio di scelta del materiale, la valutazione, non può non procedere da una visione generale del mondo. È bene fermare, una volta per tutte, la distinzione che c' è, invece, tra la storia come scienza e la filosofia come storia. Si suol dire che lo spirito è processo infinito, è storia, nel senso appunto di infinita *creazione*, creazione che è conoscenza, anzi conoscenza e azione insieme, creazione che è il continuo trascendere dell' oggetto come conosciuto. Ora, questa maniera filosofica di usare la parola *storia*, e che sola potrebbe in un certo senso dare la possibilità di considerare come disciplina filosofica (e non scientifica) la *storia della filosofia*, il che, in vero, si è cominciato a fare da Hegel

poi, distingue le scienze in *scienze naturali* e *scienze storiche* (1).

E' subito evidente come la posizione a sè delle scienze della natura, (che pure il secondo tipo di classificazione ha cercato di intaccare in base al suo criterio eminentemente subbiettivista), tuttavia sia indiscutibile: quando si dice « scienze naturali » nessun equivoco è possibile, osserva il Ravà (2), il loro oggetto, così come storicamente costituito, è davvero inconfondibile. Il problema nasce quando occorre classificare le altre scienze. Quali caratteri cementano tra loro o, almeno, tengono collegate tutte le altre scienze in maniera da comprenderle in un *solo* gruppo? Tutte le maggiori difficoltà sono sorte circa l'accomunare o no la psicologia alle altre scienze, perchè, secondo i caratteri che attribuisce il Wundt alle scienze dello spirito (determinazione di valori, posizione di scopi, attività volitiva) nessuno di essi è della psicologia, secondo quelli che attribuisce al procedere storico il Win-

---

in poi (cfr. oltre la copiosa letteratura tedesca in materia che và dall'Hegel all'Eucken, dallo Zeller al Windelband, il nostro ACRI, *Sulla natura della storia della filosofia*, Bologna 1872, nonchè CHIAPPELLI, *Il valore teoretico della storia della filosofia* in « Rivista filosofica » 1903, Vol. VI, fasc. III, pag. 289 segg. e GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, in « Rivista filosofica », 1908, Vol. XI, fasc IV, pag 421-64, il quale del tutto sostenne che storia e filosofia siano una cosa sola), in quanto in essa i vari sistemi e i singoli momenti vengono interpretati non alla stregua di un metodo preliminare, ma considerando ciascuno di essi alla stregua di tutto lo svolgimento filosofico stesso, considerando insomma il tutto come logicamente prima delle parti, *risolvendo nella storia stessa quei quesiti che ogni scienza e la storia in sè stessa pone invece preliminari, trovando in ciascun momento l'inveramento di un eterno processo*, per cui giustamente si è detto (Masci) che non è possibile fare una storia della filosofia senza una filosofia, questo concetto, dunque, della storia (come dinamica, perenne attualità dello spirito, come storia in atto, vissuta, insomma), non è il concetto scientifico di storia, che pur, contrariamente a quanto pensa il Gentile, è possibile. La storia come scienza è pura conoscenza, senza elemento di fattività, è metodologia per la completa identificazione e descrizione del fatto come oggetto (atto cristallizzato) (cfr. anche il perspicuo studio del PERTICONE, *Scienza, Filosofia e Diritto*, cit. pag 276-279).

(1) Cfr. del WINDELBAND, *Geschichte und Naturwissenschaft*, 1900.

(2) *La classificazione delle scienze* cit., pag. 80.

delband la psicologia non protrebbe essere ragionevolmente considerata una scienza storica, sicchè non resterebbe che, o considerarla come scienza della natura o porla in autonomia. Poichè, pur avendo una certa psicologia dei punti di contatto con le scienze naturali, per molti altri riflessi la psicologia in genere non può essere accomunata con queste, non resta che attribuire a lei una posizione autonoma. Per le altre scienze che restano, non è meno fervida la lotta, specie nei classificatori del 2° tipo, onde escludere alcune (specie le giuridiche) o includerne altre. Ma, invero, partendo, come fa il Ravà (1), dalla considerazione dei diversi modi del rapporto che intercede nella conoscenza scientifica tra il soggetto conoscente e l' oggetto della conoscenza, si avrà la spiegazione più razionale non solo della classificazione in generale (tricotomica) su accennata, quanto anche della formazione del gruppo delle scienze storiche e sociali.

Alla stregua di questo criterio si avrà, dice il Ravà, che o l' oggetto è del tutto diverso dal soggetto, o è identico al soggetto, o non è nè assolutamente identico nè assolutamente diverso; quindi, dal momento che il soggetto conoscente è lo spirito umano, l'oggetto del tutto diverso dal soggetto sarà il mondo esterno e avremo quindi le scienze della natura, l' oggetto identico al soggetto sarà la stessa psiche umana e avremo la psicologia, l'oggetto non del tutto identico nè del tutto diverso dal soggetto sarà il mondo sociale e quindi si avranno le scienze sociali e storico morali. Noi, in vero, avremmo a proporre delle lievi varianti nel senso che, dal momento che nella scienza l' unico atteggiagiamento in un certo senso riflessivo si ha nella psicologia

(1) Che in ciò applica, correggendolo, il criterio del Trojano (op. cit.), risultante dall' unificazione del criterio obbiettivo e di quello subbiettivo: il Ravà corregge il detto criterio nel senso di considerare le diverse maniere del *rapporto* tra soggetto conoscente ed oggetto, anzichè le *diversità* in sè del subbietto o dell'obbietto o di ambedue (cfr. del RAVÀ, *La classificazione* cit. p. 120).

e in questa l' oggetto è sì identico al soggetto, ma sempre considerando il soggetto come *psiche*, come funzione, insomma, posta in relazione (1) a quello che è designato fisiologicamente come la sede o l'organo di detta funzione, cioè il cervello e in relazione agli agenti esteriori, al mondo fisico o, in ogni caso, esterno della causalità (2), quando si dice che l' oggetto è identico al soggetto, vorremmo si abbia a dire piuttosto che il soggetto ha dinanzi a sè un *oggetto* che è identico a sè, e aggiungere, spiegando, che identico esso è in quanto alla natura, mentre in quanto alla posizione riflessiva e al modo della valutazione è un io esterno a sè stesso, obbiettivato, un *sè*, *posto* come un oggetto tra gli altri oggetti, un io quindi visto non nella sua immediatezza ed intimità, chè allora saremmo nel campo puro della filosofia.

E infatti, per ritornare alla distinzione tra scienza e filosofia: in ambedue le sfere è lo spirito che opera, ma mentre nella filosofia esso realizza una verità immediata, una verità che si identifica con sè stesso e che in questo sè stesso trova la esperienza intima della libertà della sua creazione, nella scienza invece o opera senza riflettere su sè stesso o, quando riflette su sè stesso, è sempre fuori della sfera della pura subbiettività (che è anche la sfera della valutazione trascendentale) che pone le sue manifestazioni e nel formare le sue conoscenze ha bisogno perciò di un metodo, e quindi di una esperienza oggettiva, che ne fondi la rigorosa dimostrabilità e la insegnabilità.

---

(1) Dico considerata *in relazione*, perchè uno dei compiti più alti della psicologia è appunto di vedere se ed in quanto la funzione psichica e spirituale nasce, dipende o è condizionata dalla materia cerebrale, e uno dei risultati più moderni, di cui ha fatto tesoro il Bergson, per la sua teoria della memoria, è appunto che non possa stabilirsi essere il cervello il *ricettacolo* o il *generatore* di alcune manifestazioni psichiche importantissime.

(2) Cfr. il programma che il Fouillée detta alla psicologia in rapporto alla « filosofia generale », nell' Introduction, pag. XXIII, del 1. vol. della *Psychologie des Idées Forces*, Paris 1912.

*
* *

Tutto ciò non esclude, convalida anzi (e così risulta la giustificazione di questa *Appendice)*, la ragione delle continue interferenze tra la filosofia e la psicologia, tra la filosofia e la sociologia.

Anche coloro (1) che ritengono la psicologia possa completamente emanciparsi dalla filosofia e viceversa, non possono negare che ancora essa non è riuscita a farlo, e forse non riuscirà mai dati gli intimi indissolubili rapporti che vi sono tra di esse: vedemmo come dei filosofi nostri hanno affermato le profonde radici che la filosofia deve avere nella psicologia, il che nei tempi moderni la filosofia francese sopratutto ha dimostrato, vedemmo come la psicologia, a sua volta, debba concludere tutte le soluzioni che essa prepara nel campo generale della filosofia, la quale, come osserva il Fouillée, comprende tutte le questioni « sur la nature intime des individus et du tout ». La sociologia che, come si è visto, tiene con le altre scienze sociali un posto di mezzo fra le scienze che studiano il mondo fisico e naturale e quelle che studiano il mondo dell' intimo pensiero (2) (e ciò noi diciamo perchè le attività spirituali o i fatti che vengono studiati in essa sono considerati come sempre più obbiettivi e lontani dal soggetto), ha più di tutte le altre non minore relazione (3) con la filosofia di quella che ha la psicologia.

---

(1) Cfr. BARATONO, *op. cit.*, pag. 5; cfr. pure DE SARLO, *La psicologia come scienza empirica*, in « Riv. di Fil. e Scienze affini », 1905, n. 5-6

(2) Cfr. anche CARLE, *La filosofia del diritto nello Stato moderno*, Torino 1903, pag. 49, il quale però vorrebbe trarre la conseguenza che la sociologia non è una scienza sperimentale; e certo che, viste dal lato della possibile verificazione sperimentale delle leggi o dei risultati che esse vogliono affermare, la sociologia e, fors' anche, la psicologia non sono scienze sperimentali.

(3) Parliamo di *relazioni* e non di altro; circa la confusione tra filosofia del diritto in specie e sociologia, parlammo a proposito del Miraglia. Per la distinzione tra Sociologia e Metafisica (sociale), cfr. anche PALANTE, *Précis de sociologie*, Paris 1921, pag. 10 segg.

Già dicemmo come per il necessario coronamento dei risultati delle singole scienze occorra attingere alla filosofia e dicemmo, a proposito delle scienze sociali, della formazione delle cosidette filosofie sociali. La sociologia, che assunse autonomia, a sua volta, rispetto alle altre scienze sociali (quali l'economia, la statistica, la politica) che tutte da Comte in poi comprendeva, in un tempo relativamente recente, in quanto, rispetto alle altre scienze speciali nomotetiche (e solo, naturalmente, rispetto ad esse), ha un carattere generale e in un certo senso sintetico (1), poichè studia i concetti dei diversi tipi di civiltà e di società e cerca di formulare le leggi più generali e ideali (2) che regolano i rapporti tra i singoli fenomeni sociali, e, sopratutto, in quanto discute sulla stessa possibilità della formulazione e sul valore delle dette leggi medesime, ha un carattere spiccatamente filosofico. Il cosidetto *sociologismo* del Durkheim (3), ad es., è una prova dell' intimo contatto che la sociologia può e deve avere con la filosofia, specie per la determinazione del carattere etico della società.

E' di conseguenza, infine, l' intima connessione della psicologia con la sociologia. Vedremo nei saggi che seguono come dei pensatori nostri abbiano considerato detta connessione e la questione della psicologia sociale. Quì ci limitiamo

(1) Non come sintesi strettamente a posteriori, perciò (e anche per quello che continuiamo a dire nel testo), come pure la considerava il Vanni, (*Prime linee di un programma critico di sociologia* in « Saggi di filosofia sociale e giuridica », Vol I, Bologna 1906, pag. 447-55)

(2) Sul carattere spirituale dei rapporti sociali cfr W. EMERSON, *Society and Solitude* e *Nature*, Boston 1888.

(3) Cfr E. DURKHEIM, *Sociologie et philosophie*, Paris 1924. Circa la posizione autonoma della sociologia rispetto alle scienze sociali e la considerazione della sociologia come filosofia sociale o filosofia storica arricchita dell'elemento normativo delle scienze sociali (. . . ed è ritenuta storica perchè si ha di mira, come all' essenziale, agli scopi, ai *principi*, di cui le *leggi* non sono ritenute che i mezzi), cfr. W. M. KOZLOWSKI, *La sociologie et la philosophie*, in « Revue de l' Institut de Sociologie », Bruxelles 1928, VIII, pag. 35-74.

a dire che questa connessione è universalmente ritenuta come effettiva e necessaria (1).

Da quanto si è detto, dalle più intime parentele che la psicologia da un lato e la sociologia, anche rispetto alle altre scienze sociali o storiche, dall' altro, vedemmo avere con la filosofia risulta la legittimità della nostra *Appendice*. Molti filosofi nostri, (Tocco, Fiorentino, Barillari, Miceli) hanno considerato la necessità di innestare delle ricerche psicologiche alla filosofia, di essi alcuni si sono occupati di quel ramo della filosofia che è tra i più in relazione con la sociologia e vedemmo come con questa la filosofia del diritto appunto sia stata da più parti confusa. Era opportuno, quindi, che dei psicologi e dei sociologi sopratutti noi ci occupassimo, onde anche aver modo, parlando di essi, di stabilire con precisione quelle differenze e quei rapporti che via via vedemmo delinearsi, e quindi dar sempre più ragione della considerazione *nel testo* dei filosofi del diritto, e onde, infine, dire forse anche la nostra modesta parola circa qualche problema della psicologia e della sociologia.

§ 2. Francesco Salfi.

Il Salfi ha il merito precipuo di aver mantenuta, assieme al Cuoco e al Lomonaco, viva la tradizione di G. B. Vico e di aver diffuso il pensiero di questo grandissimo pensatore italiano in Francia.

Salfi, infatti, nato in Cosenza il 1° Gennaio 1759, do-

(1) Cfr le opere di Emerson cit. nonchè FOUILLÉE, *Les élements sociologiques de la morale*, Paris 1906. Circa i rapporti di derivazione tra l'una e l'altra disciplina cfr. SIMMEL, *Soziologie*, Leipzig 1908, pag. 22 segg., PARETO, *Manuel d' économie politique*, Paris 1909, pag. 40, nonchè il CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit, ed. 1900, pag. 112 e BARTOLOMEI, *Lezioni di filosofia del diritto*, Napoli 1912, pag 62, il quale nota che la psicologia sociale non può precedere la sociologia perchè l'associazione è un fatto che precede essa la conoscenza . . .

vette, per ragioni politiche, esulare a Parigi, ove morì il 12 Settembre 1832.

Durante la sua permanenza in Italia fu professore a Milano nel ginnasio di Brera e in questa città diresse anche la pubblicazione di un giornale repubblicano *(Il termometro politico)*, e nel 1814 fu professore di storia all'università di Napoli.

Scrisse poesie patriottiche e tragedie, ma le sue opere di maggior valore sono quelle d'indole storica e giuridica. Vànno segnalate le prolusioni: *Dell'uso dell'istoria massime nelle cose politiche* (Milano Nobile, 1807); *Dell' influenza della storia* (Napoli Nobile, 1815); *Discorso sulla storia dei Greci* (Parigi 1817) ove la storia è considerata come il principio e l'alimento di tutte le facoltà umane e quindi di tutte le scienze, in quanto lo sviluppo umano non è altro che maggiore consapevolezza e intelligenza dei fenomeni che la natura e la vita offrono ai nostri sensi, consapevolezza e intelligenza che si ottengono mercè la conoscenza e lo accrescimento della esperienza collettiva; ecco perchè il Salfi designa ad obbietto della storia l'osservazione dei « pensieri dell'uomo costituito nello stato di società » e come compito dello storico una partecipazione, non certo, però, assorbente, a tutto ciò che interessa la giustizia e la umanità, per cui bene ed esattamente il nostro Battaglia (1) lo pone accanto al Cuoco per aver tratto dallo studio del Vico un senso squisito dell'importanza della storia nella esperienza nazionale...; e Salfi, infatti, nel libro di cui appresso si dirà, *L'Italie au dixneuvième siècle* etc., si dimostra patriotta e democratico, per quanto l'indipendenza italiana, forse per un riflesso delle sue idee massoniche, egli non riuscisse a concepirla senza la protezione fran-

---

(1) *L'opera filosofico giuridica di F. S. Salfi,* in « Riv. Int di Fil. del Dir. », Fasc. II, 1927, pag. 198.

cese (1). La sua dottrina della storia ha sopratutto importanza e valore per essersi imposta difronte all'antistoricismo del sec. XVIII.

Dei suoi scritti giuridici vànno ricordate le sue lezioni inedite: sull' *Analisi delle idee* (1801); sul *Diritto pubblico e commerciale nei rapporti dello Stato con gli esteri* (1809-1813); sulle *Instituzioni politiche* (1803); sulla *Diplomazia* (1807) e un corso di diritto internazionale ove, sulle orme del Vico, distingue il diritto internazionale riducendolo ai tre diritti ideali fondamentali di proprietà, libertà, sicurtà, pone a principio supremo della disciplina la legge etica generale della giustizia, e ripartisce questo diritto in due ordini: il necessario od universale e quello positivo o convenzionale, al quale attribuisce legittimità solo in quanto si conformi al primo. Vànno anche ricordati gli scritti d' indole politica, quali la *Allocuzione del Cardinale N. N. al Papa*, ove sostiene il ritorno della religione agli ideali evangelici e le *Riflessioni sulla Corte Romana*, ove studia il sorgere della autorità papale e del primato romano, il suo prevalere mercè il giuoco delle indulgenze e delle scomuniche, i suoi meriti di fronte alla civiltà e alle lettere, l'origine del potere temporale e la sua influenza in rapporto al problema dell'unità nazionale, l' importanza della Riforma etc.... D' importanza maggiore è *L' Italia nel sec. XIX, ossia della necessità di accordare il potere colla libertà*, ove esprime per primo l' idea di riunire gli Stati italiani in una confederazione liberale. In quest' opera è notevole lo studio psicologico dell' opinione pubblica, che suscitò le lodi del Rossi, opinione pubblica che è fatta risultare « dal concorso e dall' accordo delle opinioni e delle volontà particolari »; senonchè, il Salfi nota,

(1) La Massoneria, per Salfi, avrebbe dovuto essere una chiesa laica e nello stesso tempo una società internazionale con la missione di esercitare una vigilanza sui governi perchè procedessero nella via della laicizzazione e del progresso democratico....!

non è possibile che tutto un popolo concordi in una opinione sola e allora è necessario che una delle opinioni pubbliche sopraffaccia le altre, sicchè nella diversa forza di esse opinioni è da trovarsi la causa propulsatrice del moto sociale (1). Ora, egli riteneva che l' opinione dominante del sec. XIX fosse quella della *indipendenza nazionale* e della *libertà politica* e che l' Italia non fosse rimasta estranea a questo moto di rinnovazione politica almeno per quanto riguarda la coscienza che ne avevano avuto i suoi uomini più grandi, Vico, Cuoco, sicchè esso oramai dovesse avere la sua piena realizzazione.

*
* *

Speciale menzione, poi, merita la prima sua opera : il *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto, ovvero Riflessioni sopra alcune opinioni pregiudiziali alla pubblica e privata felicità, fatte per occasione dei tremuoti avvenuti nelle Calabrie l' anno 1783 e seguenti,* studio psicologico di discreta profondità, pubblicato anonimo in Napoli il 1787. In esso, pur tra la prevalente trattazione di argomenti d'ordine fisico e di progetti riformistici in materia politica, economica e religiosa, affiorano acute considerazioni d' indole psicologica circa l'adattamento delle popolazioni alla frequenza dei terremoti, il timor panico delle folle, la tendenza alla superstizione e alla credenza, quindi, nei miracoli, generata dall' intenerimento degli animi a causa del timore del flagello (pag. 102 segg.) etc. Egli opinava che l'animo umano si conosce pienamente nel periodo delle convulsioni, poichè nei periodi di calma le passioni giacciono sopite o mascherate : considerazione interessante, ma che và accolta con cautela ove si pensi che lo stesso subitaneo prodursi di fenomeni ter-

(1) *L' Italie au dixneuvième siècle,* Paris 1822, pag. 35.

rorizzanti crea delle condizioni patologiche o, almeno, di eccezione, che se pur rivelano gli istinti fondamentali dell'uomo, mettono nell'ombra altre qualità sociali dell'uomo, pure esistenti, senza delle quali la coesistenza sociale non sarebbe stata possibile (1), e ci danno così un uomo unilaterale, e ove si pensi ancora che la psicologia non può limitare il suo campo d'indagine a questi momenti eccezionali della vita, ma può e deve esplicare il suo studio anche nei fenomeni psicologici dell'uomo nella sua vita normale e pacifica, ove pur tante passioni manifesta e tanta varietà quest'uomo esplica nel formare, nel modificare e nell'*attuare* quel *carattere* che è la sua personalità sociale. In questo primo libro il Salfi, però, mostra una certa trascuratezza per le « generali teorie », tutto assorbito da intenti pragmatici, il che differenzia grandemente la sua opera da quella del Pagano, il quale guarda la storia con occhio vichiano *sub specie aeterni*, e guarda agli effetti morali del terremoto con intento più puramente filosofico (2).

Il Salfi, dopo questo primo saggio, si accostò, come abbiamo visto, maggiormente al Vico nei suoi scritti di storia e di diritto, sicchè ben ha meritato le lodi che lo Zumbini gli faceva: « se ne avessi la capacità e l'agio vorrei ritrarre in tutte le sue parti l'immagine di questo Gran Calabrese » (3).

---

(1) Cfr. G. Del Vecchio, *Effetti morali del terremoto in Calabria secondo F. M. Pagano*, Bologna 1914, pag. 14.

(2) Cfr. F. M. Pagano, Prefazione ai *Saggi politici*, Vol I, Napoli 1783; cfr. Del Vecchio, *op. cit.*, pag. 9 n. 2.

(3) B. Zumbini, *Breve cenno sulla vita e sulle opere di Francesco Salfi* in « Atti della R. Accademia di Archeologia, lettere e Belle Arti », vol. XVII, Napoli 1896; cfr. ancora L. M. Greco, *Vita letteraria ossia analisi delle opere di F. S. Salfi continuatore del Ginguené*, in « Atti dell'Accademia Cosentina », Vol. I, Cosenza 1838, pag. 149-212, (il Salfi, tra le altre sue attività, ha continuato anche l'*Histoire littéraire d'Italie au siècle XVII* del Ginguené); Croce, *La rivoluzione napoletana del 1799*, Napoli 1899, pag. 29; Gentile, *Dal Genovesi al Galluppi*, Napoli 1903, pag. 64-68; recentemente C. Nardi, *La vita e le opere di F. S. Salfi*, Genova 1925, (opera davvero completa e che pare sia stata ispirata appunto dallo Zumbini); F. Battaglia, *art. cit.*

§ 3. Bernardino Alimena.

L'Alimena, iniziatore della scuola *critica* di Diritto penale, nacque a Cosenza nel 1862, e ivi morì nel 1916.

Fu professore di diritto e procedura penale all' Università di Modena e pubblicò molte opere tra cui: *I limiti e i modificatori dell' imputabilità*; *Del concorso di reati e pene*, oltre i trattati; particolarmente interessante, poi, è una raccolta di prolusioni, articoli e scritti vari da lui pubblicati sotto il titolo: *Note filosofiche di un criminalista*, in cui, come egli stesso dice nella Prefazione, si trattano « quei problemi, i quali — per la verità unica ed eterna che vive sotto tutte le cose, che le suddivisioni delle ricerche, invano, tentano di nascondere, — sono, ora, problemi filosofici; ora, problemi che, comunemente, si dicono filosofici. Questi problemi hanno, nei nostri studi, importanza altissima, pur quando venga disconosciuta, sia perchè non può ammettersi che vi siano verità sterili (e, anzi, ogni verità è feconda), e sia perchè, alla dignità dello spirito umano, preme anche il sapere per il sapere, e non soltanto per operare, preme il sapere, come diceva Aristotele, anche se non si dovesse operare ».

Il suo pensiero seguiva, in fondo, una linea eclettica che cercava conciliare il metodo positivo con la tradizione filosofica della scuola classica di diritto penale: « alla metafisica idealistica, e poi allo spiritualismo, egli dice (1), corrisponde il diritto penale dell' antica e gloriosa scuola giuridica — che si suole chiamare classica — vale a dire quel diritto penale, che, fondandosi quasi sempre sul libero arbitrio, studia il delitto come un ente giuridico posto fuori della personalità del delinquente che lo produce, e.... arriva a vedere nella pena quasi sempre una retribuzione, e, qual-

(1) *Note filosofiche di un criminalista*, Modena 1911.

che volta, un'emenda.... Alla metafisica materialistica, e poi al positivismo, corrisponde la scuola positiva d'antropologia criminale, la quale fa a meno del libero arbitrio, pone come mira unica della repressione la classificazione antropologica dei delinquenti, crede all'esistenza di vari tipi criminali antropologici, determinabili e riconoscibili mediante caratteri fisici (1), confonde la penalità con tutti gli altri istrumenti di difesa sociale, vede nella società un organismo e nel delinquente un membro guasto, che si può recidere nell'interesse del tutto, e riduce il giudizio penale ad una perizia alla quale segue poi una reclusione indeterminata.... Il novissimo indirizzo filosofico è.... un positivismo critico (e).... a quest'indirizzo corrisponde una terza fase del diritto penale, fase positiva nel metodo, ma essenzialmente critica nel contenuto » in cui si fa a meno del libero arbitrio ma si mantiene la teorica della imputabilità, riferendo questa non alla pretesa causa del fenomeno volitivo (come nel libero arbitrio), sibbene al manifestarsi ed all'apparire della volizione, poichè « la moralità è quasi il colore con cui vediamo le azioni umane, nello stesso modo come il colore non si distacca dalla forma con cui vediamo i corpi »; nella scuola critica poi si attribuisce la genesi del delitto, in special modo, alle cause sociali, pur non trascurando le altre (fisiche e biologiche), e poi si differenzia la pena da ogni altro istrumento di difesa sociale perchè essa opera come coazione psicologica (minacciando un male), e perchè essa è legata ad emozioni e a sentimenti morali, e, per conseguenza, « è apprezzata e sentita, come sanzione, dalla società, di cui è un fattore protettivo »: quindi « mente l'obbietto della penalità, nel momento giudiziario, deve essere il delinquente

(1) Queste ed altre esagerazioni della Sc. Pos., che l'Alimena nel corso della sua opera giustamente critica, appartengono, in vero, alla prima fase, diremo così, di affermazione della detta scuola, ma poi, nello svolgersi successivo del pensiero di essa, furono attenuate e, alcune, scomparvero del tutto.

più che il delitto, — mediante l' *individualizzazione* della pena, — nel momento legislativo, invece, l' obbietto della penalità deve essere il delitto e non il delinquente.... perchè la vera efficacia della legge penale si verifica appunto come strumento di coazione psicologica ».

A proposito di imputabilità e causalità, egli riporta il determinismo delle azioni all' *indole* (1), e nota acutamente che gli stessi sostenitori del libero arbitrio riconoscono e additano una lunga serie di cause che influiscono sull' arbitrio e lo diminuiscono, per cui il libero arbitrio, anche salvato teoreticamente, resta praticamente « impigliato nella grande rete della causalità », ma non osserva, come avrebbe potuto, conseguentemente alla sua prima considerazione, che, una volta ammesse delle cause esterne perturbatrici della libertà, si nega la libertà medesima anche teoreticamente.

Distingueva fatalismo da determinismo: il fatalismo presuppone, nella determinazione particolare delle azioni, dei motivi che debbano assolutamente travolgere tutte le coscienze, il determinismo, invece, ravvisa dei motivi, che sono i più forti appunto di fronte a un particolare stato di coscienza (stato di coscienza che è, volta a volta, la risultante dell' indole e della educazione, elemento fondamentale + condizioni fisiche e sociali transitorie). Ammettere poi, con la teoria del libero arbitrio, che in ogni momento si possa volere *indifferentemente* il bene e il male, è ammettere quella indifferenza che per il Descartes era piuttosto un difetto della conoscenza che una perfezione della volontà, poichè, in fondo, la nostra coscienza attesta che, se vogliamo, possiamo, ma non attesta che possiamo volere indifferentemente una cosa piuttosto che un' altra, poichè la coscienza può

(1) Vedi specialmente: *I limiti e i modificatori dell' imputabilità*. Questa *indole*, in fondo, corrisponde alla *natura propria* del Bruno e del Croce, al *contenuto* (Inhalt) dell' Hegel.

attestare dei fenomeni, non della causa ultima di essi, può attestare dei fatti interni, non della loro essenza metafisica: e questo l'abbiamo visto affermato anche dalla speculazione di altri filosofi nostri! Noi abbiamo l'illusione di essere liberi perchè non conosciamo il continuo e sotterraneo lavorìo interiore che sbocca nel momento *terminativo* della volizione, lavorìo in cui opera la nostra indole in amalgama con il giuoco dei motivi e contromotivi e che perciò rappresenta la fusione della coscienza con il motivo, e a noi poi possiamo dire di agire secondo la nostra coscienza.

Si capisce: « la causalità forma, lentamente, il nostro *io*, e, quando, più tardi, la nostra volizione si forma, si forma d'accordo con il nostro io, ossia liberamente, — ma si forma secondo un io, che è formato dalla causalità », per cui quando il nostro io vuole, si ha coscienza del perchè si vuole, ma non si ha anche la coscienza dei già diversi, contrastanti, separati strati di cui l'io si compone, o dei diversi momenti e delle diverse forze che, integrandosi, son concorse a formarlo. In fondo, secondo l'Alimena, che in ciò mostra tutto il suo positivismo, il *sè* kantiano, che ha il potere di *iniziare* una serie di modificazioni (e prova la libertà), non è fabbricato da noi, ma ci è dato dalla natura, ed è un *prodotto*; e quando lo modifichiamo, lo modifichiamo sotto l'impulso di noi stessi, « il *me* è modificato dal *me* »; mà una parte di questo me, la parte non modificabile e che modifica, non è opera nostra, per essere opera nostra noi avremmo dovuto esistere prima di esistere, il che è assurdo. Ma l'imputabilità esiste appunto per la *proprietà* (1) di ogni azione che l'uomo afferma, ed è scemata appunto quando nella volizione agiscono elementi di cui non si ha coscienza piena, elementi, dice anzi l'Alimena, i quali non si fondono con la coscienza, ma in essa rimangono come separati e

(1) Questo concetto è, oggi, del Maggiore, del Del Vecchio e di altri.

distinti; poichè per fondare la responsabilità può e deve bastare la coscienza, così come la troviamo, senza preoccuparci dei singoli pezzi che son serviti a comporne l' unità (1).

L'Alimena affermò pure, contro il Manzini specialmente, che il Diritto penale ha strette relazioni con la filosofia (2) (in specie, egli dice, con la psicologia e l'etica), perchè essendo nel diritto penale sempre presente la persona umana, con il suo corpo e con la sua anima, tutti i suoi problemi, teorici e pratici, sono problemi di coscienza e di valutazione.

Il diritto era poi concepito dall' Alimena come un fenomeno naturale e sociale e, insieme, come un' attività pratica: sotto il primo aspetto il diritto è quello che ci vien dato dalla realtà e, dal punto di vista tecnico, il diritto è il diritto, poichè nessun altro diritto esiste oltre quello che esiste; sotto il secondo aspetto, poichè alla nostra mente si presentano continuamente nuove soluzioni e nuove esigenze, noi ci proponiamo la realizzazione di tante finalità sociali, anche indipendentemente dal diritto vigente, o contro di esso.

Del pensiero dell'Alimena si occuparono, oltre dei giuristi italiani, anche scrittori stranieri tra cui, specialmente, il Richard, il Prudhomme, il Durckheim, lo Zürcher e il Landry. La sua dottrina vive tuttora nella scuola eclettica.

§ 4. **Pasquale Rossi e Fausto Squillace.**

Questi due illustri sociologi e psicologi, tra essi contemporanei, hanno il merito notevole di aver dato una loro sistemazione, e lo Squillace con maggior rigore scientifico,

---

(1) In questa concezione dello spirito come successione di stati o strati psicologici è ancora il riflesso del positivismo, in quanto estendeva il naturalismo ai fatti della coscienza: l' attualismo ha affermato il carattere di pura attività dello spirito e la sua assoluta differenza dall' aspetto naturale.

(2) Recentemente vedi F. COSTA, *Delitto e pena nella Storia della Filosofia*, Milano 1924. Per tutto il pensiero dell' Alimena vedi in questo stesso libro del Costa le pag. 335-343.

ad una scienza in cui pure si affermavano i nomi di Wundt, Tarde, Worms, Le Bon e, in Italia, di Ferri, Sighele, Groppali, Villa, in un tempo in cui tali studi erano di un rigoglio straordinario.

Il Rossi nacque a Cosenza il 19 Febbraio 1867. Ebbe una vita agitata dalla passione politica, ma ciò malgrado seppe conservare negli studi la serenità e l'obbiettività che si addice alla scienza. Fu Vice-Presidente dell' Accademia Cosentina e candidato nel 1904 al Parlamento Nazionale, senza però ottenere pieno il favore del suffragio.

Morì a Tessano presso Cosenza, il 23 Settembre 1905.

Scrisse le seguenti opere: *L'animo della folla* (Cosenza 1898); *Psicologia collettiva* (Milano 1900); *Mistici e settari* (studio di psicopatologia collettiva, Milano 1900); *Psicologia collettiva morbosa* (Torino 1901); *I suggestionatori e la folla* (Torino 1902); e quella che tutte compendia e rivede e illumina, cioè la *Sociologia e psicologia collettiva*, 1904 (2ª edizione, Sandron 1909). Fu tradotta in francese l'opera: *Les suggesteurs et la foule* (Paris, Michalon). Del pensiero del Rossi si occuparono riviste e studiosi italiani e stranieri, tra cui: l'*Année sociologique* (III, IV, V, VI, VIII), la *Révue de synthèse historique* (1904), il Janke-Levitch, il Colmo in *Principios sociologicos* (Buenos Ayres 1905) e poi « La Scuola Positiva », il Sighele, l' Orano, lo Straticò ed altri.

Lo Squillace nacque, invece, a Sondrio, ma da padre calabrese, nel 1876.

Giovanetto, cioè nel 1899, appena laureato, ma già conosciuto per alcune pubblicazioni (*Zola e Nordau*, *Le tendenze presenti della letteratura italiana* etc.), venne a Catanzaro ove rimase fino alla morte (1° gennaio 1919). Agitatore appassionato dei più vitali problemi della Calabria, nel giornalismo e nei dibattiti della politica portava sempre la sua nota originale ed entusiasta. Nel 1900 creava quella magnifica istituzione di libera cultura che fu il « Circolo di

Cultura » di Catanzaro, intitolato a lui dopo la sua morte, dove non solo i migliori conferenzieri d' Italia ambivano prodigare i tesori della loro anima e del loro ingegno, ma anche si tenevano corsi regolari di lezioni intorno alla letteratura, alla sociologia, alla morale, alla legislazione etc. Fu socio dell' Istituto Internazionale di Sociologia di Parigi e professore della Université Nouvelle di Bruxelles, ove tenne un corso di conferenze. Le sue opere maggiori sono: *Il popolo meridionale* (1905); *La base economica della questione meridionale* (1905); *Dizionario di sociologia* (1906); *Le dottrine sociologiche* e *I problemi costituzionali della sociologia* (due volumi di un progettato lavoro di ampio respiro: « La critica della sociologia », ove, attraverso l' analisi critica dei vari sistemi sociologici, intendeva costruire un trattato completo di sociologia teorica — 1902-1907); *Il problema della psicologia collettiva e sociale e l'opera di P. Rossi* (Sandron 1909). Di esse *Le dottrine sociologiche* e *I problemi costituzionali* furono tradotte, la prima in tedesco e spagnuolo e la seconda in spagnuolo.

*
* *

Il Rossi, dopo aver dimostrato che la realtà psico-collettiva è sempre esistita nella storia sin dai primevi, e dopo aver studiato questa realtà attraverso le visioni che ne ebbero quelli che egli chiama i precursori della scienza moderna, (gli illuministi francesi, G. B. Vico, Filangeri, Pagano, Salfi, Romagnosi, M. Gioia, Mazzini, Wagner), esamina criticamente le varie correnti dal cui confluire nasce, secondo lui, la psicologia collettiva per poi concludere che essa deve assurgere a scienza autonoma, distinta dalla sociologia (1), (conclusione per cui, come vedremo, sorge il dissidio notevole con il pensiero di Fausto Squillace).

---

(1) P. Rossi, *Psicologia collettiva*, Milano 1900, Cap. XI, modificato in *Sociologia e psicologia collettiva*, 1909, pag. 96 e segg.

Posto che la psicologia sociale o collettiva sia una psicologia delle attività e dello sviluppo del gruppo sociale, o, come dice il Wundt (1), l'analisi di quei fenomeni che derivano dai reciproci rapporti spirituali di una pluralità di singoli, considerata tale psicologia come una « psicologia funzionale » (2) dell'anima collettiva, e che, dunque, problema centrale di tale scienza debba esssere lo studio della natura dell' anima collettiva, lo Squillace arriva alle seguenti conclusioni (3) : secondo la corrente prevalente, il fondamento della psicologia sociale è la coscienza individuale, sicchè detta scienza dovrebbe sempre essere subordinata alla psicologia dell' individuo e ciò per il fatto che l' unica fonte diretta di percezione dei processi psichici è l' osservazione interna e personale, da noi poscia estesa agli altri fenomeni, devesi, invece, conformemente all' Espinas, ritenere: a) circa i rapporti genetici tra individuo e società, che l'anima sociale sia una sintesi delle anime individuali e un prodotto della società, che sia concreta e reale almeno quanto l' anima individuale e che *l' anima sociale sia precedente all' anima individuale*, che ne forma le peculiari manifestazioni ; b) circa i rapporti evolutivi, che l'anima sociale si evolve come ogni fatto sociale e, pur presentando fenomeni psico-collettivi *e* fenomeni psico - sociali, è oggetto di unica scienza ; c) circa

(1) Cfr. *Völkerpsychologie*, Leipzig 1904, pag. 1, ove è fatto il parallelo anche con la psicologia individuale, che si ritiene cerchi di spiegare i fatti della esperienza immediata, quali ce li offre la coscienza subbiettiva, nella loro origine e *connessione* reciproca.

(2) S' intende con questa parola la tendenza moderna della psicologia, detta anche della *attualità* dei fatti psichici, di cui i maggiori rappresentanti sono il Wundt, il Worms, il Paulsen, la quale, in opposizione a quella antica, detta della *sostanzialità* dei fatti psichici, e rappresentata da Descartes, Leibniz, Wolff, Herbart, Lotze, non crede più alla esistenza reale di una *sostanza psichica*, bensì soltanto alla realtà di *processi funzionali* della psiche.

(3) Cfr. *Le dottrine sociologiche*, Palermo 1903, pag. 388-453 e *La concezione dell' anima sociale* in « Atti del V Congresso Internazionale di Psicologia », Roma 1905, pag. 714.

i rapporti relativi, che *l' individuo e la società sono contemporanei,* che l' individuo e la società sono termini correlativi, imprescindibili del fatto sociale, che l' individuo e la società, perciò, sono interdipendenti ed hanno azione e reazione reciproca.

Notiamo che molti postulati dello Squillace sembrano riecheggiare nelle più originali e moderne teorie di sociologia giuridica e filosofia del diritto. Per esse (1) la Società organizzata è il comune punto di partenza della Sociologia e della Giurisprudenza ; la società vien posta come qualche cosa di anteriore allo Stato e considerata non come un insieme di individui (e in ciò è anche superato il pensiero dello Squillace, del Rossi e di altri sociologi) ma come un sistema di società minori. L' « ente semplice » della Sociologia, così, non è l' individuo, ma la società, poichè questa, essendo una qualità a sè, è irreducibile a un'altra qualità, l' individuo. La Società, vuol dire società di società, poichè di reale, di esistenziale non vi sono che *le società ;* la Società, al singolare, è, invece, un'astrazione, un concetto logico..... Appartiene alla teoria sorpassata dello individualismo il concetto di Società come somma di individui ; con ciò non si vuol negare, però, il che sarebbe assurdo, che l' individuo si sottintenda già inserito in una di queste società qualificate, organizzate, che il Romano chiama *istituzioni* (famiglia, comune, sindacato, Stato). Questa teoria sociologico - giuridica ha innegabilmente un fondamento psicologico, i cui elementi possono ritrovarsi o almeno essere suggeriti anche dagli studi dello Squillace e del Rossi. L' individuo (e la psicologia dell' individuo) può avere un significato sociologico solo che venga considerato come singolarità scaturente

(1) Cfr. SANTI-ROMANO, *L' ordinamento giuridico,* Parte I, Pisa 1918 ; S. PANUNZIO, *Ancora sulle relazioni fra Stato e Sindacati,* in « Riv. Int. di Fil. del Dir. » 1926, Fasc. II, pag. 275 ; e, per altri riflessi, GIERKE, *Il compito sociale del diritto privato,* 1887, e *Teoria del diritto corporativo,* 1887.

dai riflessi e dai rapporti reciproci dell' azione e reazione sua sul mondo e sugli altri individui con l'azione e la reazione del mondo e degli altri individui su di lui ; non solo, ma l' individuo atomisticamente considerato fuori del mondo e della società è un'astrazione, anzi un nulla, non solo per la sociologia ma anche, del tutto, per la psicologia (1) ; l' individuo, sin dal suo nascere, vive in una società che è la famiglia (2) e poi a poco a poco partecipa della vita di società sempre più vaste (la scuola, il comune, le associazioni professionali, la Nazione etc.), sicchè nella formazione del suo *carattere*, della sua *personalità*, psicologica e sociale, è indiscutibile la influenza dell' esterno, a qualunque teorica si acceda, all' innatismo o all' aposteriorismo, al priorismo funzionale o all'empirismo, poichè da Kant in poi, come ha lucidamente rilevato il Tocco, e nella psicologia moderna, che ha bandito il sostanzialismo, questo è innegabile : che le forme a priori della nostra mente senza il *dato*, o l' *urto*,

(1) La psicologia generale (meglio così chiamata che « dell' individuo ») ha sempre, però, a nostro avviso, lo scopo di studiare intrinsecamente gli elementi e le funzioni dello spirito, col metodo dell' introspezione, valorizzato oggi dal Bergson.

(2) Si consideri che la vita umana anche nella sua genesi biologica è frutto di associazione, l'associazione del principio maschile con quello femminile .. Tale considerazione basterebbe anche a dirimere la controversia tra i cultori di preistoria circa il problema dell'unico uomo o della pluralità di gruppi : quello che non può assolutamente discutersi è che la prima forma di vita umana non ha potuto essere *individuale*, singolare, bensì ha dovuto essere sociale, almeno nella più rudimentale forma della *coppia* sessuale In nessun momento, dunque, la psicologia e la sociologia potrebbero riguardare all' individuo unico o *isolato*, trovandosi sempre dinanzi l' individuo *associato*. Intorno ai concetti esposti nel testo, nonchè intorno alla portata e alla natura di essi cfr. W. E. CHANNING, *Works*, I, pag. 290 segg , Boston 1856 ; R. W. EMERSON, *Society and Solitude* cit ; J. ROYCE, *The problem of Christianity*, New-Jork 1913 ; nonchè *Il mondo e l' individuo* cit., P. II, vol. I, pag 8, 177, vol. II, pag. 56, 85, 299 ; cfr. pure quell' indirizzo etico che il Limentani chiama sentimentalistico (*La morale della simpatia*, Genova 1914), e che vá dal Butler e dallo Shaftesbury allo Smith, nonchè TH. JOUFFROY, *Cours de Droit Naturel*, P. I, t. II, pag. 120 segg. ; per i contrasti tra individuo e società cfr. G. PALANTE, *Combat pour l'individu*, Paris 1904, e *Les antinomies entre l' individu et la société*, Paris 1913.

come dirà Fichte, col mondo esterno, che ecciti[1] le loro funzioni, esse resterebbero vuote ed inattive, e che appunto da questo contatto con il mondo esteriore deriva la varietà degli ordinamenti della nostra conoscenza. Non a diverse conclusioni si verrebbe a seguire l'idealismo assoluto: per questa filosofia l'oggetto, e come tale l'individuo positivo, non può concepirsi altrimenti che relativo al soggetto, in quanto, insomma, l'oggetto non è concepibile senza qualcosa che gli appartenga in virtù dell'intuizione stessa onde è in rapporto col soggetto; sicchè la molteplicità non sgorga che dal processo spirituale, in quanto esso è coscienza delle cose e delle persone, le quali son molte, le une e le altre (1) (teoria che, come ognun vede, è solo l'accentuazione del lato aprioristico del kantismo, chè, invece, se si voglia considerare come l'assoluta negazione della materia e del mondo la si confonderebbe nel solipsismo: e infatti il Fichte, che è il padre legittimo di tale teoria, si è richiamato apertamente a Kant, e di questi è stato ritenuto il migliore interprete e continuatore). Ora, ammesso tale procedere dell'io, come origine della molteplicità delle persone e delle cose del mondo, è indiscutibile che, una volta *postasi* l'individuo nella sua coscienza tale molteplicità e determinatosi nel suo agire in conseguenza di tale autoposizione, non è più l'individuo in sè e per sè, unico, astratto, atomo di uno spazio vuoto, che può essere considerato dalla sociologia e dalla psicologia, ma è sempre un individuo che ha dinanzi a sè, che ha obbiettivato nei suoi confronti (sia pur da sè posti) altri individui e che agisce in conseguenza di tale sua prospettiva, che, insomma, agisce per sua propulsione ma risentita dell'azione reazione che i molti e il mondo esercitano su di lui sia pure come

(1) Cfr. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari 1920. pag. 76 e 94.

oggettività da lui stesso poste e nella sua coscienza agenti, ma ormai viste e sentite come oggettività dall' io medesimo.

Questo che abbiamo detto e voluto dimostrare da un punto di vista prevalentemente filosofico, in psicologia generale fu egregiamente rilevato, per quanto da diversi punti di vista, dal Comte, dal Durkheim, dal Tarde e recentissimamente dal Blondel (1), il quale specialmente ha dimostrato che lo spirito è tutto permeato di influenze collettive, e non solo nella sfera affettiva e in quella della memoria (2), ma anche in quella della percezione.

Il Rossi non ha un pensiero, fin quì, dissimile da quello dello Squillace.

Egli è stato sopratutto notato per aver studiato l'azione normale della folla, che è d'ordinario anticriminale, pacifica, operosa (3) e, come abbiamo dinanzi rilevato, egli ha anche curato di dimostrare, specie attraverso la storia e qualche studio scientifico-letterario, l' interdipendenza tra l' individuo e la Società. Ma le divergenze con lo Squillace sono notevoli circa la definizione e la sistemazione delle scienze.

Rossi ritiene che i fenomeni che formano l'oggetto della *psicologia collettiva* siano sostanzialmente differenti da quelli che formano l' oggetto della *psicologia sociale*, sicchè queste due psicologie siano autonome ; e la differenza starebbe in questo : « soggetto della psicologia collettiva è la folla in quanto ha caratteri umani irreducibili, sottostanti alle distinzioni etniche comuni a tutti gli uomini, quali che siano i caratteri sovrapposti di razza. Soggetto invece della psicologia sociale è un aggregato in cui al carattere iperorganico ed umano, si sia sovrapposto l'altro etnico o di razza » (4).

---

(1) Ch. Blondel, *Introduction à la psychologie collective*, Paris 1928, pagg. 105-189.

(2) Cfr. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris.

(3) Cfr. Sighele, *I delitti della folla*, pag. 131 n. 1, Torino 1910.

(4) *Soc. e psic. collettiva* cit., pag. 101.

Già precedentemente il Rossi (1) aveva sostenuto, alla stregua del Sighele e del Ferri, che il punto differenziale tra la psicologia collettiva e quella sociale fosse nel principio statico (forme diverse della folla, caste, partiti, classi) o nel dinamico (modo di sentire) che anima e domina ciascuna delle due categorie di fenomeni, attribuendo il principio statico ai fenomeni pisico collettivi e quello dinamico ai psicosociali, ma più tardi pensò necessaria, onde ottenere una distinzione precisa, che gli sembrava non potersi ricavare dalla prima definizione, l'aggiunzione del concetto *iperorganico* a quello statico. Ma, si è obbiettato, come nei fenomeni psico collettivi si potrebbe astrarre anche dalle condizioni etniche e di razza pur diversamente agenti? (2). Pertanto, osserva lo Squillace, le due discipline non potranno mai assurgere a scienze autonome e distinte « perchè non è in una differenza reale, profonda, sostanziale dei fenomeni che formano il loro oggetto, che trova ragion d' essere la loro distinzione e la voluta autonomia ed indipendenza, ma solo in una distinzione di punto di vista, di metodo o di estensione di studio ». E a noi pare che non abbia torto!

Circa il problema, poi, dell' autonomia delle dette discipline in cospetto della *Sociologia*, non è meno aspro il dissidio tra i due pensatori. Il Rossi osservava: « i fatti sociologici vivono di una doppia esistenza, ora confusi e intrecciati nel viluppo e nel plesso sociale, ora emergenti e rilevati da esso....; mentre le scienze sociali singole studiano i diversi fenomeni diretti ed emergenti, la sociologia studia il loro viluppo nella realtà della vita..... Viene, così, a giustificarsi la personalità di una scienza (psicologia sociale) che studii il lato puramente psichico di certi fenomeni che, per altri versi, s' appartengono ad altre scienze sociali e,

(1) *L' animo della folla*, Cosenza 1898.

(2) SQUILLACE, *Il problema della psic. collet. e soc*, pag. 15.

nel loro complesso, alla sociologia » (1). Senza dubbio, obbietta lo Squillace, tra psicologia in generale e sociologia vi sono delle notevoli differenze (2), ma, esaminando bene la natura del fatto sociale e collettivo, si ha che se il fatto collettivo è il prodotto e la manifestazione della collettività, il fatto sociale è l' idealità umana sociale che si attua nella società umana per opera della reciprocità cosciente delle azioni e dei servizi considerati come mezzi..... « Si tratta dunque di fatti, osserva lo Squillace, richiamandosi anche al Masci e all' Asturaro (3), da un lato ambedue psichici, dall' altro ambedue sociali, guardati sotto un determinato ed unilaterale punto di vista: invero il fatto collettivo è psichico, come si ritiene indiscutibilmente, ma è anche sociale, perchè, se per aversi società è requisito indispensabile l' interazione di almeno due personalità sociali, per aversi collettività tale requisito è ugualmente indispensabile, perchè i fenomeni che avvengono in una collettività hanno per necessaria base l' interazione di almeno due o più individui; d'altra parte il fatto sociale è sociale, ma è anche psichico perchè l' idealità umana sociale tanto nel suo concepimento che nella sua attuazione è indiscutibilmente psichica » (4). Ecco perchè dunque e il fatto collettivo e il fatto sociale possono ridursi alla sola nozione di fenomeno sociale e le psicologie, collettiva e sociale, ridursi a discipline connesse strettamente alla sociologia (5), sì da avere con essa oggetto

---

(1) *Soc. e psic. coll.*, pag. 147.

(2) Cfr. *I problemi costituzionali* cit., pag. 237, 244.

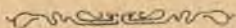
(3) Asturaro, *La Soc., i suoi metodi* etc., pag. 192.

(4) *Il problema della psic. coll. e soc.* cit., pag. 67; il De Greef, come il Gumplowicz, nonchè il nostro Vanni, sono i più tenaci sostenitori della inconfondibilità e separazione della sociologia con la psicologia; cfr. recentemente, anche nell' attuazione di tale indirizzo, la *Sociologia storica e descrittiva* (New-Jork, 1906) del Prof. F. E. Giddings.

(5) Cfr. conformemente Fauconnet et Mauss, *Sociologie* in « La Grande Encycl. », t. XXX, pag. 171; Palante, *Précis de Soc.* cit., pag. 3.

unico e indistinto, in quanto, se la sociologia è concepita come la completa interpretazione della società, come il complesso di tutte le conoscenze sul problema dello sviluppo, struttura e funzioni sociali, essa può essere considerata una sintesi della interpretazione obbiettiva e subbiettiva della società.

Lo Squillace dava così una delle più soddisfacenti definizioni circa la natura e la portata della Sociologia, la quale, come notava il Fragapane (1), ha sempre cercato infruttuosamente la giustificazione della propria individualità scientifica.

(1) *Contrattualismo e Sociologia contemporanea,* Bologna 1892, pag 110.

Considerazioni finali

Pur non essendo riuscito a dare quell' opera completa su *tutti* i pensatori calabresi, che promettevo in una nota della prima edizione, credo tuttavia poter ormai precisare e maggiormente convalidare oggi il mio pensiero circa i caratteri prevalenti dei nostri.

Tra coloro cui non ho potuto dedicare un saggio critico definitivo, perchè ancora è appena agli inizi quella che pur già promette di essere una ricca produzione scientifica, è il mio carissimo concittadino ed amico Felice Battaglia il quale, nato nel 1902 in Palmi, ha testè conseguito la libera docenza in Filosofia del Diritto presso la R. Università di Roma e conta già al suo attivo pubblicazioni come il suo *Vincenzo Cuoco*, il *Marsilio da Padova* (Le Monnier 1928) e quegli studi di vivissimi problemi d' attualità che sono *Riforma e Controriforma* e, in polemica, *Oltre la Riforma e la Controriforma* (in « La Cultura » del 15 Agosto e 15 Dicembre 1926) per non dire dei numerosi altri studi di filosofia politica e giuridica che la cultura nazionale, e ciò è il miglior segno di merito, incomincia a richiamare.

Come pure, tra coloro cui non ho dedicato un altro saggio, perchè amo sperare che le perspicue intuizioni filosofiche, fin' ora sparse quà e là in saggi e studi d' indole scientifica particolare, si precisino ed arricchiscano presto

in una filosofica sistemazione, è l'insigne e brillante pensatore nostro A. Anile, il quale, specie nel libro *La salute del pensiero* (Bari 1920), ha saputo dagli studi biologici trarre motivi di uno schietto e realistico idealismo.

E altri vi sarebbero ancora, tra cui non voglio tacere del Coco, anima squisitamente religiosa (1), che certo o a

(1) Degna di rilievo è la preoccupazione metafisica che il Coco manifesta nelle sue pubblicazioni apparse finora e che in una sua lettera, cortesemente inviatami, definisce egli stesso così: « non amo una visione ateistica della vita Calabrese di Cotrone (Umbriatico) sono con gli Eleati, i Pitagorici, i platonici, i mistici, in una parola i teisti ed i trascendentalisti, giacchè mi spaventa il pensiero che la vita, la civiltà, la storia vadano a finire in pulvis et umbra, come si pensa da Cartesio ad Hegel, da Croce a Gentile ». Ci sarebbe, invero, da osservare anzitutto che il realismo degli Eleati è alquanto diverso da quello dei platonici e che il realismo e il misticismo dei pitagorici non è proprio quello del Cristianesimo: nell'eleatismo e nel pitagoreismo c'è una certa immanenza del divino che neppure è adombrata nel Cristianesimo e, tanto meno, nel Cattolicesimo, seguito dal Coco. Ma sopratutto è da rilevare come, proprio il realismo dei filosofi calabresi, che ha comune con il realismo cristiano quello che è il carattere di ogni realismo... il porre la realtà fuori di noi, del nostro subbiettivo mondo spirituale, è quello che noi, nel rilevarlo pur come esigenza di concretezza e di positività, d'altra parte criticammo in quanto dualismo e trascendentalismo; esso rende impossibile quell'immanentismo morale che, dopo Kant ed Hegel, è il problema più assillante e suggestivo dello spirito e che attirò nella sua orbita anche autorevoli pensatori cristiani, dal cardinale Newman al tanto discusso Buonaiuti Anche quando in qualche filosofo nostro, come nel Campanella, tale immanentismo si affaccia, i suoi risultati non sono logicamente coordinati con un immanentismo teistico che non lasci disperdere tali risultati medesimi, ma anzi li valorizzi Ora, non è chi non veda come l'immanentismo morale costituisca la più alta celebrazione dell'uomo, perchè esso è l'affermazione inequivoca della sua libertà e della *vera perennità* del valore dei suoi atti; tale valore si disperde in pulvis et umbra se il fine della vita si pone in un immobile, statico, trascendente che tutto ha espresso da sè (nei suoi particolari e nella determinazione dei singoli accadimenti) e tutto tende in sè a riassorbire come per un vano giuoco: mentre si realizza pienamente e si completa in una visione teistica immanentista per cui il divino si svolga in e per noi, nella nostra storia e sia perenne sviluppo e continua creazione di valori sempre più alti. Tale visione, tale felice coincidenza dell'immanentismo si avrebbe già nel pensiero del Royce, se poi non restasse superstite in lui il concetto della *personalità* del divino che riproduce in certo modo quella posizione platonica che è comune ad altri posthegeliani. (Per la critica alle comuni prove del divino, tra cui quella delle cause finali, che pare adombrata dalle surriferite frasi del Coco, cfr. Le Roy, *Come si pone il problema di Dio,* cit.; per gli spunti di una interpretazione imma-

me noti e non inclusi nel testo per le stesse ragioni per cui non ho parlato del Battaglia e dell' Anile, o a me sconosciuti, forse per la poco scrupolosa diligenza delle mie ricerche, mi vorranno ugualmente perdonare per l'omissione. Quelli a me non noti, però, oltre che il loro perdono dovrebbero concedermi la possibilità di poter leggere le loro produzioni, onde io possa sempre più completare le mie informazioni o additarle a chi volesse continuare ed integrare la mia modesta opera.

Dallo studio dei pensatori considerati nel testo, intanto, io credo poter trarre le conclusioni seguenti :

1° Seguo il Croce (1) nel ritenere che non è a parlare di una « filosofia naturalistica », costruita con rifacimenti arbitrari di Pitagora, Parmenide, Galileo etc., che sarebbe vanto precipuo dell' Italia e che si opporrebbe alle fantasticherie straniere ; il Rensi, più di tutti, ha spesso, nei suoi scritti, accennato ad una prevalente corrente realistica, caratteristica del pensiero italiano (2), ma non è anzitutto da dimenticare che questo realismo è anche prevalentemente idealistico, è quel realismo che postula, col Leopardi, lo spirito anche nelle cose o, con il Vico, la conversione del vero nel fatto e una metafisica della mente che sia l'unità di Dio e del mondo umano, e poi se pur tale prevalenza è vera nel senso dell'originalità accennata in Prefazione, non è tuttavia da trascurare che il pensiero italiano ha platonici come il

---

nentistica del pensiero cristiano, oltre che il Caird e il Wallace, già citati, cfr. il nostro F. A. FERRARI in *Nuovi orizzonti teistici,* Chiavari 1926, ove, sulla traccia del pensiero paolinico, egli tenta felicemente superare l' irreducibilità eterna tra materia e spirito con il concetto della progressiva spiritualizzazione dell'essere, che richiama le teorie del Bergson ; nonchè, per la critica dell' incompiuto immanentismo morale del Royce, cfr. il nostro articolo di prossima pubblicazione, già cit., *La filosofia morale di J. Royce* etc.).

(1) *Saggio sullo Hegel etc.,* Bari 1913, pag. 221.

(2) Un'altro carattere, ma sostanzialmente non dissimile, alla filosofia italica, che andrebbe da Pitagora a S. Tommaso, vuol dare quella interessante corrente neoscolastica che fa capo alla Scuola di Milano.

Bertini, il Cantoni, l' Acri ed hegeliani come il Gioberti, il Vera, lo Spaventa ed attualisti come il Gentile.

2° Con lo Spaventa ritengo che davvero i nostri Bruno e Campanella rappresentino il presentimento di Spinoza il primo e di Cartesio e di Locke il secondo, Vico preannunzi la sintesi kantiana, Galluppi e Rosmini siano lo sviluppo del kantismo in Italia e Gioberti sia l' Hegel italiano, realizzandosi così quella *circolazione del pensiero italiano* (1) il cui concetto lo Spaventa faticosamente ha trovato e brillantemente ha esposto, richiamando gli italiani alla coscienza storica della propria filosofia.

3° E io, per mio conto, penso che nella filosofia italiana i filosofi calabresi rappresentino la corrente prevalentemente critico-realistica. L' eleatismo, i cui elementi ideali abbiamo precisato in questa edizione, già pare, come è parso all' Höffding (2), medesimato nel Telesio e nella metafisica campanelliana; ma, a trascurare questi raccostamenti che dovrebbero costituire una tradizione non saldata da una continuità consapevole, è certo che Campanella, come lo stesso Spaventa notava, oltre che di Cartesio è anche precursore di Locke e della tendenza empiristica; il Galluppi pur nella posizione kantiana equivoca ancora circa il concetto della sensazione e, pur superando l'astratto empirismo prekantiano, non sa liberarsi completamente dalla preoccupazione dello extrasoggettivo; Fiorentino e Tocco sono neo-kantiani con tendenze fortemente fenomenalistiche, anzi il Fiorentino inclina verso il positivismo più ragionevole e il Tocco accentua le preoccupazioni realistiche e scettiche del Kant; Miceli *vuol* fermarsi alla psicologia del diritto per preoccupazioni empiristiche, mentre Barillari riafferma nel diritto la conversione vichiana del reale con l' ideale; G. M. Ferrari non

(1) *Scritti filosofici*, pag. 117.
(2) *Philosophes contemporains*, Paris 1924, pag. 37.

sà decisamente negare la cosa in sè, mentre il figlio supera (ma non nega) l'oggettività della natura in una concezione immanentistica del teismo; e ciò a trascurare l'empirismo del De Grazia e il positivismo schietto dell'Asturaro e a non voler rilevare che nello stesso platonismo dell'Acri la preformazione dommatica del pensabile ha la rigidità e l'immobilità dell'essere parmenideo. Questo realismo poi è convalidato dai notevoli contributi che alla psicologia e alla sociologia diedero il Salfi, l'Alimena, il Rossi, lo Squillace, per dire dei maggiori.

La filosofia dei calabresi, dunque, che pur nacque e nasce territorialmente vicina alla filosofia dei campani e degli abruzzesi che diedero e danno il più cospicuo contingente di pensatori all'idealismo puro, rappresenta sempre nella filosofia idealistica italiana la tendenza realistica e critica (1), quella tendenza, d'altronde, che scaturisce, come notavamo in prefazione, dalla segnatura caratteristica della mentalità calabrese.

Il realismo dei filosofi calabresi, in vero, non è il realismo materialistico che, secondo il Bergson, riproduce lo stesso assolutismo e lo stesso equivoco dell'idealismo assoluto. Il realismo assoluto o materialismo postula un ordine, un sistema naturale senza centro, in cui ciascun elemento possiede la sua grandezza e il suo valore assoluto sicchè, quando poi vuole, senza che nel suo sistema ne sorga spontanea la necessità, dedurre l'ordine ideale allora pone l'ipotesi della coscienza-epifenomeno: sceglierà quindi tra tutte le immagini a cambiamento irrelativo assoluto, che ha a sua disposizione, quella chiamata *cervello* e conferirà ad essa ed ai suoi stati interiori il singolare privilegio di raddoppiarsi, occupandosi, non si sa come, della riproduzione, questa volta

(1) Nella 1. ed. parlavamo di *naturalismo*, ma se tale denominazione poteva andar bene per la filosofia di Telesio, non reggeva per le altre.

relativa e variabile, di tutte le altre. Poichè in questa deduzione la rappresentazione non sarà nulla di più che una semplice fosforescenza che lasci dietro a sè le vibrazioni cerebrali, la percezione resterà un accidente o un mistero. Così l' idealismo assoluto, postulando un sistema di immagini instabili disposte attorno ad un centro privilegiato da cui dipendono le modificazioni di quelle immagini, quando poi vuole, senza che se ne sentisse la spontanea necessità dal punto di vista così scelto, stabilire l'ordine della natura invoca qualcosa come un' *armonia prestabilita* tra le cose e lo spirito o, kantianamente, tra la sensibilità e l' intendimento: e allora diverrà un accidente o un mistero la scienza.

Il realismo dei Calabresi è invece un sano riconoscimento della realtà della natura, senza posizioni assolutistiche nell'un senso o nell'altro: ma è un continuo riconoscimento sempre dibattuto e tormentato appunto dallo imponente dualismo insoluto delle due serie, l' ideale e la reale: non partono essi da un assolutismo, bensì proprio dal punto in cui ogni assolutismo si spezza e transige, criticandosi. Tranne qualche accenno nel Barillari, non balena il tentativo di risolvere questo dualismo trovando il punto di inserzione della materia con lo spirito, per cercare di spiegare ad un tempo la formazione e lo sviluppo della materia e quelli dello spirito che la conosce: per tanto occorre attendere Bergson (1).

(1) Cfr. i miei *Studi bergsoniani* e *Il relativismo gnoscologico nella filosofia moderna*, di prossima pubblicazione. Poichè per Bergson la materia è coscienza congelata, gesto creatore che si è disfatto, si potrebbe dire che lo spirito nella conoscenza non opera che una ricognizione: ritrova sè stesso infatti, non solo in quanto opera creativa attuale, ma anche in quanto essenza creata.

Indice degli autori citati

(I numeri indicano le pagine)

INDICE

ERRATA-CORRIGE

Pag. 12 (nota)	linea 4 :	*Arhens* —	leggi	*Ahrens.*
» 20	» 25 :	*parmideo*	»	*parmenideo.*
» 91	» 11 :	*Coen*	»	*Cohen.*
» 127	» 11 :	*F. Ferri*	»	*L. Ferri.*

Finito di stampare il giorno 31 luglio 1929 nello Stabilimento Tipografico
Alessandro Genovesi & Figli - Palmi Cal.